

LUIZ HENRIQUE ALVES DE SOUZA

***COGITO E TEMPORALIDADE EM SARTRE***

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre. Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Damon S. Moutinho

CURITIBA  
2003

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

*COGITO* E TEMPORALIDADE EM SARTRE

LUIZ HENRIQUE ALVES DE SOUZA

CURITIBA

2003

# **"TERMO DE APROVAÇÃO"**

## **"COGITO E TEMPORALIDADE EM SARTRE "**

ESTA DISSERTAÇÃO FOI JULGADA **APTA** PARA A OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM FILOSOFIA NA ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA, E APROVADA EM SUA FORMA FINAL PELO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - NÍVEL MESTRADO, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Em 23 de janeiro de 2003.

**PROF. DR. CESAR AUGUSTO RAMOS**  
**COORDENADOR DO MESTRADO**

**APRESENTADO À COMISSÃO EXAMINADORA INTEGRADA PELOS PROFESSORES:**

*Luiz Damon Moutinho*

**Prof. Dr. Luiz Damon Moutinho**  
**PRESIDENTE**

*Franklin Leopoldo e Silva*  
**Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva**  
**MEMBRO**

*Pedro Costa Rego*  
**Prof. Dr. Pedro Costa Rego**  
**MEMBRO**



*À minha amiga Cândice, dedico.*

*A todos que, de algum modo,  
colaboraram com essa dissertação,  
agradeço.*

## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b> .....	iv
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>1. O COGITO SARTRIANO</b>	
1. 1. CONSCIÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA	
1. 1. 1. A purificação do campo transcendental: a transcendência das coisas.....	4
1. 1. 2. A consciência como absoluto .....	8
1. 1. 3. A purificação do campo transcendental: a transcendência do <i>Ego</i> .....	12
1. 1. 4. A indeterminação do ser da consciência .....	17
1. 2. CONSCIÊNCIA E NEGAÇÃO	
1. 2. 1 A consciência como negação de ser .....	23
1. 2. 2. A conduta de má fé.....	26
1. 2. 3. A distância a si .....	30
1. 2. 4. A autonegação constituinte da consciência .....	32
1. 3. CONSCIÊNCIA E TOTALIDADE	
1. 3. 1. O transcender rumo a si.....	36
1. 3. 2. O transcender através dos possíveis.....	39
1. 3. 3. A tentativa da consciência retomar seu ser na reflexão.....	42
1. 3. 4. A ipseidade.....	46
<b>2. A TEMPORALIDADE SARTRIANA</b>	
2. 1. O PROBLEMA DO INSTANTE	
2. 1. 1. A realidade do instante em Descartes.....	50
2. 1. 2. O instante na literatura: <i>O estrangeiro</i> de Camus e <i>A Náusea</i> de Sartre.....	53
2. 1. 3. A negação do instante.....	60
2. 2. A PRESENÇA DO PASSADO	
2. 2. 1. A busca pelo passado em Proust.....	65
2. 2. 2. O “peso” do passado em Faulkner.....	70
2. 2. 3. O monismo de Bergson.....	74
2. 2. 4. A dimensão ontológica do passado.....	77
2. 3. A TOTALIDADE TEMPORAL	
2. 3. 1. A descrição fenomenológica do tempo em Husserl.....	81
2. 3. 2. Temporalidade e consciência do tempo.....	86
2. 3. 3. O Para-si e o Futuro.....	90
2. 3. 4. O devir temporal.....	96
2. 4. A OBJETIVAÇÃO DA TEMPORALIDADE	
2. 4. 1. A temporalidade psíquica.....	102
2. 4. 2. O tempo do mundo.....	106
2. 4. 3. O tempo e o Em-si.....	111
2. 5. LIBERDADE E TEMPORALIDADE	
2. 5. 1. Liberdade e temporalidade .....	116
<b>CONCLUSÃO</b> .....	120
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	123

## RESUMO

A dissertação procura esclarecer na obra de Sartre as relações entre a estrutura fundamental do sujeito, o cogito pré-reflexivo (que fundamenta a evidência da reflexão no cogito cartesiano), e a temporalidade. Com o estabelecimento da negatividade no interior do cogito pré-reflexivo, negatividade que marca a distância entre os termos da estrutura reflexo-refletidor, a consciência sartriana tem sua identidade desestabilizada (a consciência só é si mesmo como presença a si). Com efeito, a consciência, no seu surgimento como consciência pré-reflexiva, nega sua identidade imediata com a consciência intencional. No entanto, a consciência não poderia ser pura e simplesmente essa negação da intenção que ela é: ela seria sua negação a maneira do Em-si. A consciência não pode ser essa negação indiferentemente. Ela deve sustentar essa negação transcendendo-se incessantemente: a consciência só pode ser a negação que a constitui evadindo-se rumo a uma totalidade. O próprio movimento pelo qual a consciência se auto-constitui a obriga a transcender-se temporalmente. Dessa maneira, para Sartre, a temporalidade não é uma determinação contingente da consciência, pois é originada no mesmo movimento de auto-negação que constitui a presença a si, que funda o modo de ser “Para-si”. Então, a evidência imediata da reflexão não fornece um ser instantâneo, mas um ser já disperso temporalmente.

## INTRODUÇÃO

“Sartre é cartesiano”. Essa é uma possível definição para um pensador que em pleno século 20 insistiu que o ponto de partida de uma filosofia deveria ser a descoberta de Descartes: o *cogito*. Mas justamente o *cogito*, que no século 20 foi objeto de críticas por parte de Heidegger, dos estruturalistas e tantos outros. Sartre insiste: se quisermos que a filosofia tenha um fundamento sólido devemos partir de uma certeza, a certeza do *cogito*. Então, se Sartre é cartesiano, ele também é levado a cair nas mesmas dificuldades da filosofia de Descartes? Uma dessas dificuldades, comumente apontada pelos historiadores da filosofia, é o instantaneísmo. Mas, uma filosofia que parte do *cogito* está fadada a não ultrapassar a evidência do instante e assim a não explicar a existência concreta do homem? Sartre, se o definirmos como cartesiano, está embaraçado nessas dificuldades? É o que procuraremos investigar na presente dissertação. Para isso percorreremos o seguinte caminho: Na primeira parte da dissertação examinaremos o próprio *cogito* sartriano. Se Sartre exige que partamos do *cogito*, é no *cogito* que buscaremos a origem da temporalidade. Mas antes de abordarmos as relações do *cogito* com a temporalidade, devemos esclarecer a concepção sartriana de consciência. Assim, através de uma “purificação do campo transcendental” vai ser preparado o terreno para que a consciência seja examinada em sua originalidade. Sartre esclarecerá a consciência através do método fenomenológico de Husserl. Mas, Husserl, outro cartesiano, deverá ser superado: ao mesmo tempo que Sartre se utiliza do conceito husserliano de intencionalidade, o próprio Husserl será alvo da crítica de Sartre. Sartre rejeitará o *Ego* como polo unificador da consciência e questionará pelo ser da consciência. Mas o ser da consciência não se limitará à atividade reflexiva do *cogito*. Assim, o *cogito* cartesiano e husserliano é ultrapassado em direção a um *cogito* pré-reflexivo, que será investigado em seu ser. Essa investigação ontológica é que possibilitará o alargamento dos domínios do *cogito*. Nesse ponto, veremos se o *cogito* sartriano oferece meios para a superação do instantaneísmo que caracteriza o *cogito* cartesiano. Feito isso, poderemos abordar o tema da temporalidade em Sartre. E será no embate de Sartre com outros filósofos e na sua crítica aos escritores que descreveram a temporalidade em suas obras, que a própria tese de Sartre será esclarecida. Com isso, também apontaremos como a compreensão do tempo vai se aprimorando através seus escritos filosóficos e literários. Veremos então, se a temporalidade é uma exigência do *cogito* sartriano ou apenas um adendo a esse ser. Teremos nesse momento a resposta para a seguinte questão: se Sartre é cartesiano, sua filosofia será necessariamente uma filosofia

instantaneísta, ou ele pode conservar a consciência e ainda assim construir uma filosofia que abranja a temporalidade?

Para isso, dividimos nossa dissertação em duas partes, que se distinguem pelo modo de abordar as questões. Na primeira parte de nossa exposição intitulada “O cogito sartriano”, procuraremos seguir o desenvolvimento da descrição da consciência por Sartre. A crescente série de determinações que Sartre confere à consciência serão expostas de modo com que esclareçam o surgimento das estruturas que possibilitam à essa consciência um transcender temporal. Assim, a descrição dos conceitos (principalmente o conceito de negação) procurará retratar abrangência cada vez maior das estruturas que caracterizam a consciência. Nesse sentido, nossa descrição segue uma ordem determinada pelas implicações do desenvolvimento dos conceitos que referem-se à consciência.

Já na segunda parte, intitulada “A temporalidade sartriana”, nossa exposição se concentrará em confrontar a descrição da temporalidade realizada por Sartre com alguns problemas e posições pontuais da tradição. Com isso, não temos a pretensão de constituir uma “história do problema do tempo” para situar Sartre dentro dessa “história”, mas sim, enfatizar e desenvolver a leitura que Sartre faz de alguns autores e a posição do próprio Sartre em relação aos problemas detectados a partir dessa leitura.



## 1. O *COGITO* SARTRIANO

*... é necessário operar uma síntese da consciência contemplativa e não dialética de Husserl, que nos leva unicamente à contemplação das essências, com atividade do projeto dialético, mas sem consciência e, por conseguinte, sem fundamento, que encontramos em Heidegger, onde nós vemos, ao contrário, que o elemento primeiro é a transcendência. J.P.Sartre.*

## 1. 1. CONSCIÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA

### 1. 1. 1. A PURIFICAÇÃO DO CAMPO TRANSCENDENTAL: A TRANSCENDÊNCIA DAS COISAS

O nosso ponto de partida nessa pesquisa sobre o *cogito* e a temporalidade em Sartre será o esclarecimento da esfera que nos é primeiramente acessível: a consciência. Ora, falamos de uma esfera, mas Sartre não pretende construir uma filosofia de um sujeito fechado em si, de uma *res cogitans*. Ao contrário, Sartre pretende elaborar uma filosofia do concreto, de um sujeito envolvido no mundo. Assim, se devemos iniciar a descrição da consciência, essa consciência não deve ser uma existência voltada para si, mas voltada para o mundo. Então, o primeiro passo de nossa investigação será mostrar como Sartre evitará uma filosofia que restringe o sujeito à imanência.

Como livrar a consciência de conteúdos imanentes? Como fazer com que essa consciência se transcenda rumo ao mundo? Para Sartre, só resolveremos essas questões purificando o campo transcendental: devemos expulsar o mundo da consciência. Mas, inicialmente, cabe um esclarecimento do problema.

Sartre, em *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*<sup>1</sup> denuncia os filósofos que reduzem o mundo às idéias. Nesse texto, o objeto da crítica de Sartre é principalmente as filosofias da representação intelectualistas. “Nós todos lemos Brunschvicg, Lalande e Meyerson, nós todos acreditamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para sua teia, as cobria de uma baba branca e lentamente as deglutia, as reduzia à sua própria substância. O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo conjunto de ‘conteúdos de consciência’, uma ordem desses conteúdos”.<sup>2</sup> O sujeito, descrito segundo essas teorias, estaria submerso em si próprio, seus atos nunca ultrapassariam essa esfera subjetiva. Para esse sujeito, envolto em suas próprias representações, formadas pela associação de sensações ou de outras idéias, a percepção não passaria de uma nova organização desses elementos subjetivos. A percepção seria uma “recomposição” no interior do sujeito de elementos materiais (sensações) através de uma atividade do espírito. O pensamento seria uma reconstrução do mundo: constituiria uma cópia deste, sendo essa cópia o objeto de seu visar. Assim, toda percepção seria relativa,

---

<sup>1</sup> Sartre, Jean-Paul. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* in *Situations I*. Paris: Gallimard.

<sup>2</sup> Idem, p. 31.

pois se resumiria a um evento psicológico ocasionado por modificações no interior da consciência.

Mas, Sartre também verifica a sobrevivência de conteúdos imanentes em teorias associacionistas.<sup>3</sup> Segundo Sartre, nessas teorias (por exemplo, em Taine), o psíquico é reduzido a elementos simples. Mas estes nada mais seriam do que elementos fisiológicos. Mas esses elementos fisiológicos, isto é, elementos materiais, estariam submetidos à ação de eventos físicos. Teríamos, então, um evento exterior que causaria na consciência uma transformação material, e por fim, a percepção, ou melhor, uma representação. Há assim, para essas teorias, uma cadeia causal entre os eventos físicos, fisiológicos e psíquicos: a causalidade do mundo exterior é transferida materialmente para o interior do sujeito. É pela ação desses eventos reais sobre os elementos imanentes que o mundo surgiria para o sujeito. A consciência é, assim caracterizada, um mundo à parte, povoado de impressões subjetivas, resultadas da ação efetiva do real sobre essa consciência. Então, a consciência só teria como objeto seus próprios conteúdos.

Mas essa concepção de consciência tem, em muitos casos, origem no erro que é a identificação do modo de ser da consciência com o modo de ser das coisas. É como, segundo Sartre e Husserl, procede o naturalismo. Vejamos. O naturalismo estende os esquemas explicativos válidos para as ciências naturais para a compreensão dos eventos da consciência. As estruturas dessa consciência são explicadas como se explica um evento físico. Tudo é reduzido a fatos que expressam as leis naturais. Mas, ao fazer isso, o naturalismo avança sobre a evidência fornecida pelos fenômenos. O naturalismo não se contenta com os dados imediatos da experiência: seu método mesmo consiste em sobrepor teorias sobre esses dados, fazendo com que estes sejam moldados segundo elas. “O naturalismo decompõe a subjetividade de maneira que eles se assemelhem a átomos de consciência, em elementos materiais irreduzíveis submissos às leis puramente objetivas da coexistência e sucessão”.<sup>4</sup> Desse modo, a essência da consciência não é esclarecida na sua originalidade, mas já dentro de esquemas que seguem o modelo das ciências naturais. É a naturalização da consciência que vai levar à redução de seus objetos aos conteúdos imanentes de consciência. A consciência só poderia “conter” representações da coisa se ela mesmo fosse uma coisa: para as teorias da imanência, um mundo é criado “dentro” da

---

<sup>3</sup> Sartre, Jean-Paul. *A imaginação*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Forte. – São Paulo: Nova Cultural (*Os pensadores*), 1987.

<sup>4</sup> Husserl, Edmund. *La philosophie comme science rigoureuse*. Traduction par Quentin Lauer -Paris:P.U.F., p. 228.

consciência. A consciência, na medida em que se confundiria com as impressões que constituiriam as representações, conteria seu objeto.

Mas, para Sartre, a fenomenologia possibilita, através de seus métodos, uma descrição pura da essência da consciência. Com a fenomenologia, há um retorno à experiência original que temos dos fenômenos. A essência da consciência é esclarecida através de uma intuição pura. Essa intuição primeira não pode ser contradita por qualquer teoria (científica ou filosófica): essa intuição é um “conhecimento absoluto”. Segundo Husserl, “deve ser levado a cabo uma fenomenologia da consciência (por oposição à uma ciência natural da consciência)”.<sup>5</sup> Essa fenomenologia buscará esclarecer a consciência (através de uma descrição pura) antes de qualquer representação que façamos dela. É efetuada, assim, uma análise imanente da consciência, uma análise de essência.<sup>6</sup>

Junto com a denúncia da naturalização da consciência, Sartre propõe um instrumento para o esclarecimento do campo transcendental: a intencionalidade. Para Sartre, a fórmula de Husserl “toda consciência é consciência de alguma coisa” é o ponto de partida para estabelecer a relação original da consciência com o mundo. Em *Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*<sup>7</sup> Husserl afirma: “Entendemos por intencionalidade a peculiaridade das vivências de ‘ser consciência de algo’. (...) Uma percepção é percepção de algo, digamos de uma coisa; um julgar é julgar de uma relação objetiva; uma valoração, de uma relação de valor; um desejar, de um objeto desejado, etc”.<sup>8</sup> Para Sartre, a intencionalidade irá caracterizar o ser da consciência: a consciência não será nada além desse movimento rumo ao seu objeto, a consciência se esgota sendo consciência desse objeto. A consciência, assim caracterizada, se transcenderá rumo a um objeto que não se confunde com pretensos conteúdos psíquicos. Mesmo se admitirmos elementos subjetivos como as impressões (como no caso da *hyle* husserliana), o objeto se situa além dessas impressões. A esfera objetiva de que a consciência é consciência não se confunde com nenhum conteúdo imanente da consciência. “A beleza de uma obra de arte não é um simples ‘sentimento subjetivo’ provado no surgimento de tal ou tal propriedade dessa obra, que por si mesma está além do belo e do feio. O objeto estético é ele mesmo belo”.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> idem; p.69.

<sup>6</sup> Idem; p. 75.

<sup>7</sup> Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1949.

<sup>8</sup> Idem; p. 199.

<sup>9</sup> Levinas, E. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 1984; p. 39.

Mas além da distinção entre as impressões da consciência e o objeto, Husserl procura distinguir entre os atos de consciência e os fenômenos subjetivos dessa consciência. A intencionalidade não é uma relação entre dois conteúdos psíquicos. Há assim, para Husserl, uma distinção no fenômeno entre o ato, o conteúdo imanente e o objeto de que a consciência é consciência. O resultado disso será o seguinte: se o objeto e o conteúdo de consciência são distintos, o mundo para qual estamos voltados não pode ser uma mera representação na imanência. Sartre, então, aplicando a fórmula da intencionalidade afirma: “O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo”.<sup>10</sup> A árvore volta a estar no mundo, e não em um conjunto de conteúdos subjetivos. A relação entre a consciência e seus objetos não será mais uma relação de posse. Citamos Husserl: “A coisa, o objeto natural, isto é, o que eu percebo, é a árvore que está ali no jardim; esse e não outro é o objeto real das ‘intenções perceptivas’. Uma segunda árvore imanente, ou seja, uma ‘imagem interna’ dessa árvore real que está ali fora frente a mim, não se dá de modo algum, e supor hipoteticamente uma coisa semelhante só conduz a um absurdo”.<sup>11</sup>

No entanto, poder-se-ia objetar que, no caso de um objeto fictício, um objeto que não está no mundo e que surge através de uma criação espontânea da consciência, este seria, então, imanente à consciência. Mas, a intencionalidade da consciência não se aplica somente à percepção, mas a todos os modos de consciência. Assim, mesmo no caso da imagem, o objeto visado não está “na consciência”. A imagem não é uma cópia real na consciência de um objeto existente no mundo. “Pensávamos, sem sequer nos darmos conta, que a imagem estava ‘na’ consciência e que o objeto da imagem estava ‘na’ imagem”.<sup>12</sup> A existência da imagem é completamente distinta daquela do objeto da percepção: a imagem não tem uma existência fora do ato imaginativo. A imagem não é algo que está contido na consciência mas um modo da consciência visar seu objeto: a imaginação também é consciência de alguma coisa. Desse modo, a consciência imaginante não está voltada para uma imanência. “A cadeira, dando-se imediatamente como imagem, não poderia mais do que antes [na percepção] entrar ‘na’ consciência. Uma imagem da cadeira não é, não pode ser, uma cadeira. Na realidade, quer eu perceba, quer eu imagine a cadeira de palha na qual

---

<sup>10</sup> Sartre, Jean-Paul. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997; p. 22. *L'etre et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard; p. 18. (Citaremos essa obra através da sigla SN para a tradução e EN para o original)

<sup>11</sup> *Ideas ...* ; p. 218.

<sup>12</sup> Sartre, Jean-Paul. *O imaginário*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996 p.16

estou sentado, ela permanece sempre fora de minha consciência”.<sup>13</sup> Assim, não importa que se trate de uma consciência perceptiva ou de uma consciência imaginativa, o objeto está fora da consciência. A imagem é descartada como um objeto que sobrevive no interior da consciência, como algo a ser consultado. Ao contrário, sua existência depende de uma “animação” da consciência. A consciência é que sustenta através do seu intencional a existência da imagem. “(...) o objeto como imagem não é nada mais do que a consciência que se tem”.<sup>14</sup>

Mas, se a consciência tem como correlato um objeto que não se confunde com conteúdos subjetivos, o modo de ser dessa consciência não poderia ser semelhante ao de uma substância voltada para si mesma. A “teoria psicologista” conserva esta imagem de um sujeito repousado sobre si mesmo: uma existência voltada para a “intimidade”. Mas a intencionalidade não é apenas um meio para a consciência alcançar um objeto, uma propriedade da consciência, mas o único modo possível de existência para a consciência. Assim, a consciência não “é”, para, em seguida, ser consciência de um objeto. Esse movimento para fora de si que constitui a consciência é incompatível com uma existência semelhante a de uma substância. Ao negar as características de coisa à consciência, Sartre quer afastar qualquer possibilidade de a consciência possuir uma interioridade: “A consciência é clara como um grande vento, não há nada nela, salvo um movimento de escape, um deslizar para fora de si; se, por impossível que seja, você entrasse ‘em’ uma consciência, você seria arrebatado por um turbilhão e rejeitado para fora, ao lado da árvore, na terra, ora, a consciência não tem ‘dentro’; ela não é nada senão o exterior dela mesma e essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância que a constitui como consciência”.<sup>15</sup>

Assim, é pela recusa de conceitos como representação e interioridade que Sartre começa a “purificar” o campo transcendental.

### 1. 1. 2. A CONSCIÊNCIA COMO ABSOLUTO

Vimos que a consciência caracteriza-se pela intencionalidade. Com efeito, a consciência se esgota sendo intenção de um objeto. Mas o que seria uma intenção que não fosse consciência de si como intenção? “É uma condição necessária: se a minha consciência não fosse consciência de ser consciência de mesa, seria consciência desta mesa

---

<sup>13</sup> Idem p.18.

<sup>14</sup> Idem p. 30.

<sup>15</sup> *Uma idéia fundamental ...* ; p. 32.

sem ser consciente de sê-lo, ou, se preferirmos uma consciência ignorante de si, uma consciência inconsciente - o que é um absurdo”.<sup>16</sup> A consciência de algo não poderia ser fundada em um ato inconsciente. A consciência deve ser consciente do fato de existir.

Mas então, a consciência é desde logo reflexiva, ou seja, a consciência remete a outra consciência para que sua intenção seja afirmada? Nesse caso, a própria consciência que reflete necessitaria ser afirmada e também remeteria a outra consciência. Mas isso acarretaria uma remissão ao infinito, tal como a *idea ideae ideae* de Espinosa. Mas Husserl já descartava uma autoreferência desta espécie na consciência. “O equívoco é entender a consciência como uma espécie de saber, um saber intuitivo”.<sup>17</sup>

O objeto da crítica de Husserl é a tese de Brentano, que afirma que toda consciência é acompanhada por uma percepção interna. Haveria assim, para Brentano, em cada vivência intencional um objeto primário (o objeto transcendente) e um objeto secundário (si mesmo enquanto consciência); teríamos então um ato contínuo da percepção interior perpassando toda existência da consciência. “Cada um dos fenômenos psíquicos é não somente consciência, mas ele próprio é, ao mesmo tempo, conteúdo de uma consciência, e, além disso, um conteúdo do qual se tem consciência, no sentido mais estrito, o da percepção”.<sup>18</sup> Mas Husserl argumenta que não é demonstrável fenomenologicamente uma ação contínua da percepção interna.<sup>19</sup> O surgimento da vivência intencional nem sempre é acompanhado pelo predicado “ter conhecimento de”. Com efeito, as vivências não são necessariamente acompanhadas por um ato cognitivo (o que implicaria uma relação sujeito-objeto, que causaria uma objetivação constante da consciência por ela mesma). No entanto, a consciência, enquanto consciência de um objeto, do mundo, etc., não revela ser conhecimento de si. Se a consciência é consciência de mesa, seu esforço está totalmente voltado para conhecer a mesa e não si mesma.

Mas então, devemos negar a existência de uma consciência de si no ato intencional? Vejamos uma das conseqüências trazidas caso nós negarmos a existência da consciência de si. A reflexão que caracteriza o *cogito* cartesiano perderia sua indubitabilidade.

A descrição que Husserl faz da estrutura da percepção interior adequada visa descrever uma consciência que apreende seu objeto na plenitude. Ao contrário da

---

<sup>16</sup> S.N. p. 23. (EN, 18)

<sup>17</sup> Husserl, E. *Investigaciones lógicas*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976. (5ª Investigação), p. 482.

<sup>18</sup> Husserl, E. *Investigações lógicas*. São Paulo: Abril Cultural, (*Os pensadores*), 1985. (Apêndice); p. 172.

<sup>19</sup> *Investigaciones lógicas* p. 482.

percepção externa, em que o objeto se revela por uma série de aparições (*Abschattungen*), fazendo com que o conhecimento que se tenha dele seja sempre relativo (e por isso mesmo pode ser superado), na percepção interior adequada há evidência instantânea. Assim não há na percepção imanente a distância entre sujeito e objeto que caracteriza a percepção exterior (onde o objeto pode sempre surpreender o sujeito desta percepção): o objeto está incluído “realmente” nessa vivência. No entanto, a percepção imanente necessita, para ser adequada, que a vivência que percebe seja simultânea à vivência percebida, ou seja, que pertença a um mesmo complexo de vivência: É isso que garante a indubitabilidade da reflexão.

Mas, se a consciência que efetua a percepção interior é apenas uma vivência que reflete (sem afirmar sua reflexão), se ela não tem consciência de si como pertencendo ao mesmo complexo de vivências da consciência percebida, o que garante a adequação dessa percepção? Vemos assim, que a evidência do *cogito* exige que a consciência reflexiva tenha consciência de si como reflexão. Se assim não fosse a consciência que efetua a reflexão necessitaria de outra consciência para afirmar sua unidade com a consciência refletida e desse modo garantir a evidência dessa reflexão. Sartre afirma que para superarmos estas dificuldades (o estabelecimento de uma ato reflexivo contínuo na vida da consciência ou o surgimento de uma nova consciência) devemos recusar a primazia do conhecimento: “(...) não confundimos nós, no ponto de partida, consciência e conhecimento?”<sup>20</sup>

Essa consciência de ser consciência não pode ser do tipo reflexivo. “A consciência reflexiva posiciona como seu objeto a consciência refletida: no ato de reflexão emito juízos sobre a consciência refletida, me envergonho ou me orgulho dela, aceito-a ou a recuso, etc”.<sup>21</sup> No entanto, nem sempre a intenção é acompanhada desses juízos: só eventualmente ocorre a reflexão. Assim, a consciência imediata de um objeto não aciona necessariamente um ato reflexivo.

O *cogito* de Descartes implica uma consciência do *cogito*, e essa consciência não é do tipo cognoscente. Não há um saber do saber: se cada ato, para ser afirmado, necessitasse ser conhecido, cairíamos em uma remissão ao infinito. “Convém, portanto, conceber que a consciência que toma de saber, que é, com efeito (...) indispensável para o saber, não é do mesmo tipo que aquilo a que se chama o saber”.<sup>22</sup> A consciência (de) si

<sup>20</sup> Sartre, Jean-Paul. *Consciência de Si e Conhecimento de Si*. (Boletim da Sociedade Francesa de Filosofia. Sessão de 2 de junho de 1947) Edições Colibri, 1994; p. 97 (Citaremos através da sigla CSCS)

<sup>21</sup> SN; p. 24. (EN, 19)

<sup>22</sup> CSCS p. 99.



que acompanha a intenção não é ela mesma intencional: ela é consciência de si sem que o si seja posto como objeto para ela. Não há na consciência de si a dualidade que caracteriza a relação sujeito-objeto. Assim, a consciência não possui um segundo objeto que ela visaria paralelamente: a consciência de mesa se esgota sendo intenção da mesa.

A resposta para a consciência de si não se encontra na reflexão, a consciência de si “tem de ser relação imediata e não cognitiva de si a si”.<sup>23</sup> Desse modo, toda consciência posicional do objeto deve ser ao mesmo tempo consciência não-posicional de si: ao ler um livro, posiciono as palavras e o sentido das frases, mas não posiciono o ato de ler propriamente dito. Mas isso não quer dizer que não sou consciente de ler, pois caso alguém interrompa a minha leitura e pergunte o que estou fazendo, logo responderei que estou lendo. Essa reflexão só é possível porque minha consciência anterior já era consciente do ato de ler; eu tinha consciência não posicional de ler. Assim, “não há primazia da reflexão sobre a consciência refletida; esta não é revelada a si por aquela”.<sup>24</sup> Ao contrário, a consciência não-posicional é o fundo necessário para qualquer reflexão. A evidência do cogito cartesiano só é possível porque a consciência imediata do objeto é ao mesmo tempo consciência de si.

A consciência não posicional de ler é condição para minha leitura, pois sem ela as palavras já lidas perder-se-iam sem alcançar a síntese constituidora da leitura. Porém, devemos esclarecer que essa consciência não posicional de si, que acompanha a consciência posicional do objeto, não é outra consciência, mas identifica-se com a consciência da qual é consciência. A consciência (de)<sup>25</sup> si não deve ser considerada uma nova consciência, mas “o único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa”.<sup>26</sup> Fazendo da consciência posicional do objeto e da consciência não posicional de si uma só consciência, evitamos considerar a consciência não-tética uma qualidade da consciência posicional. Seria fazer da intenção uma “coisa” para depois qualificá-la de consciente.

Desse modo, a consciência caracteriza-se pelo absoluto de existência. “Existir não significa para a consciência ser percebida em uma série de fenômenos subjetivos, mas ser continuamente presente a si mesma”.<sup>27</sup> Para a consciência, ser e aparecer coincidem (e

---

<sup>23</sup> SN; p. 24. (EN, 19)

<sup>24</sup> Idem; p. 24. (EN, 20)

<sup>25</sup> Essa consciência de ser consciência que verificamos no *cogito* pré-reflexivo não é uma relação de conhecimento. O que aqui encontramos não é a consciência se desdobrando e colocando o “si” como seu objeto. Daí a utilização entre parênteses do “de” por Sartre.

<sup>26</sup> SN; p. 25. (EN, 20)

<sup>27</sup> Levinas. *op. cit.* p. 60.

não ser e ser conhecido). A consciência existe “em ato”. Não há potência na consciência: um lado da consciência inconsciente esperando ser iluminado. A consciência é consciência de ponta a ponta.<sup>28</sup> Daí a afirmação clássica de Sartre: a existência precede a essência. Se a consciência de si caracteriza-se pelo conhecimento, sua existência seria revelada aos poucos tal como um objeto que se revela para o observador. “A consciência não-tética atinge-se a si mesma sem recorrer ao discursivo e às implicações, pois, com efeito, ela é consciência, mas não se deve confundi-la com o conhecimento”.<sup>29</sup> Porque o modo de ser da consciência é ser inteiramente consciente, quando a reflexão (*o cogito*) posiciona essa consciência ela a capta por inteiro. A consciência se dá na percepção imanente como algo de absoluto. “A evidência absoluta do *cogito* é fundada no modo de ser da consciência”.<sup>30</sup> Assim, porque a reflexão visa uma existência que é totalmente transparente a si mesma, os dados que ela possui são certos. Um absoluto de conhecimento é possível na reflexão porque há um absoluto de existência no *cogito* pré-reflexivo. Segundo Levinas, essa já era a tese de Husserl. Segundo ele, Husserl não somente torna compreensível a evidência absoluta do *cogito*, apelando ao caráter adequado da percepção interna, mas, em seu pensamento, é a absolutidade da consciência que torna ela mesma possível a percepção adequada.<sup>31</sup> Assim, tanto para Husserl quanto para Sartre, há uma existência “para si” da consciência que é anterior a toda reflexão.

A descrição da consciência revelou até aqui um ser sem partes, um ser que não é uma junção de componentes reais. Veremos agora que não é pela força centrípeta de um *Ego* que a consciência é una.

### 1. 1. 3. A PURIFICAÇÃO DO CAMPO TRANSCENDENTAL: A TRANSCENDÊNCIA DO *EGO*

Se, para Sartre, a intencionalidade expulsa o mundo da consciência, purificando-a, nem mesmo o *ego* poderia constituir uma exceção e escapar como um resíduo ao transcender da consciência. Se a existência da consciência deve ser uma existência absoluta, um *Ego* não pode ter lugar na consciência. Desse modo, Sartre procurará descartar o “Eu” como princípio unificador da consciência. O primeiro alvo da crítica de Sartre será os filósofos que fazem do Eu transcendental uma existência de fato. O “Eu

---

<sup>28</sup> SN; 27. (EN, 22)

<sup>29</sup> CSCS. p.100.

<sup>30</sup> Levinas p. 54.

<sup>31</sup> *idem*, 54.

Penso”, dirá Sartre com Kant, “deve poder” acompanhar todas as nossas representações. Mas, para Sartre, dizer que o “Eu Penso” deve poder acompanhar todas as nossas representações não quer dizer que ele as acompanha de fato. Ao passarmos do plano crítico para o plano factual, a necessidade da presença do “Eu Penso” não pode ser sustentada. “Uma tendência perigosa da filosofia contemporânea (...) consiste em ‘realizar’ as condições de possibilidade determinadas pela crítica”.<sup>32</sup>

Porém, Sartre abandona a tese de Kant quando coloca em dúvida o papel unificador do “Eu Penso”. “O Eu que nós encontramos na nossa consciência faz-se possível pela unidade sintética de nossas representações, ou é o Eu que unifica de fato as representações entre si?”.<sup>33</sup>

No entanto, o que Sartre quer descrever não é a consciência transcendental kantiana, mas uma consciência de fato. Assim, o alvo da crítica deve ser outro: deve ser uma filosofia que estude a consciência em sua existência. O alvo de Sartre passará a ser então o próprio Husserl, de quem Sartre tirou seus instrumentos filosóficos. Sartre criticará Husserl radicalizando o que ele considera a principal descoberta do filósofo: a intencionalidade. Vejamos inicialmente a tese de Husserl sobre o “Eu transcendental”.

O “Eu transcendental” não está presente em toda obra de Husserl: Nas *Investigações Lógicas* de 1900, Husserl pergunta pelo “eu puro”, um ponto unitário de referência constante em todo conteúdo de consciência, uma permanência na variação dos conteúdos, ou seja, algo que se descole desses conteúdos, distinguindo-se deles e afirmando sua identidade. Na 5ª *Investigação*, após citar a tese de Natorp, segundo a qual o eu é um fato básico, dado em uma intuição direta, Husserl indica as dificuldades dessa teoria<sup>34</sup> e confessa: “não logro encontrar de nenhuma maneira esse eu primitivo, centro necessário de referência”.<sup>35</sup> O “eu” só surgirá quando o ato intencional for um ato “composto”, ou seja, quando visar o objeto de tal modo que o “eu” participe diretamente de suas relações. Nesse caso, o “eu” surge à consciência através de um ato relacionante, referindo-se a um objeto. Assim, o “eu” é descartado como um polo sintético no interior da consciência. “Os conteúdos da consciência, como os conteúdos em geral, têm seus modos legalmente determinados de unir-se, de fundir-se em unidades mais amplas (...) sem que seja necessário para isso um princípio próprio, o eu sujeito de todos os conteúdos e

---

<sup>32</sup> Sartre refere-se ao neo-kantismo, ao empirio-criticismo e a um intelectualismo como o de Brochard. *La transcendence de l'Ego* – Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1988. p. 14.

<sup>33</sup> *Idem*; p. 16.

<sup>34</sup> Segundo Husserl, quando comprovamos pela intuição a existência desse “eu”, ele já surge como um conteúdo de consciência. Toda representação que nós fazemos desse “eu” o converte em objeto.

unificador de todos eles. A função de semelhante princípio seria incompreensível aqui como em todas as partes”.<sup>36</sup>

Para Husserl, as vivências intencionais é que constituem o núcleo fenomenológico essencial de um “eu” fenomênico, o único “eu” reconhecido aqui por ele.<sup>37</sup> O que temos nesse momento é um eu empírico que é percebido como coisa externa.

Nas *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*, de 1905, Husserl descreve um fluxo que unificaria a consciência no tempo. Se o objeto mantém sua identidade é porque o “ato” ou “vivência intencional” é sempre um fluxo em que se constitui uma unidade temporal. Porém, o olhar no fluxo não pode se esgotar no objeto que flui, pois se o fluxo pode ser percebido como fluxo, ou seja, como consciência do tempo, necessitaríamos também de um olhar para esse fluxo. Husserl questionará: “como é possível saber da unidade do fluxo último da consciência?”<sup>38</sup> Se afirmamos a necessidade de uma nova consciência, corremos o risco de cair em uma regressão ao infinito.<sup>39</sup> No entanto, isso não acontece. “Por mais chocante (se não mesmo absurdo, no início) que pareça ser afirmar que o fluxo da consciência constitui a sua própria unidade, é porém assim”.<sup>40</sup> Mas, como o fluxo pode ser constituinte da unidade da duração e surgir como unidade constituída? Husserl nos fornece uma resposta através do exemplo da duração de um som. “O olhar pode dirigir-se, uma vez, através das fases que, como intencionalidade do som, ‘coincidem’ na constante progressão do fluxo. Mas o olhar pode também voltar-se para o fluxo, para uma extensão do fluxo, para a passagem da consciência fluente desde o começo do som até o seu fim”.<sup>41</sup> Há assim uma apreensão do fluxo no fluente. Através de uma dupla intencionalidade de retenção que engloba uma retenção de impressão e uma retenção das fases precedentes, a consciência se auto-unificaria sem passar por um *ego* operador de sínteses.

A partir do desenvolvimento do método da “redução fenomenológica” marcante em *Idéias*, uma nova esfera vai surgir, o “Eu puro”. Como resíduo da redução (que põe

---

<sup>35</sup> *Investigaciones lógicas*; p. 485.

<sup>36</sup> *Idem*; p. 480.

<sup>37</sup> Vale observar que na 2ª edição das *Investigações*, datada de 1913, Husserl, através de algumas notas, ameniza a relevância de suas afirmações anteriores sobre o “eu puro”. “Depois aprendi a encontra-lo (o “eu puro”); aprendi a não deixar-me extraviar, pelo temor às degenerações da metafísica, na pura apreensão do dado do eu”. *Investigaciones lógicas*; p. 485.

<sup>38</sup> Husserl, E. *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda; p. 105.

<sup>39</sup> Essa nova consciência visaria o fluxo, mas, por sua vez, necessitaria de um novo olhar para afirmá-la como consciência que flui, e assim por diante.

<sup>40</sup> *Lições*; p. 105.

<sup>41</sup> *Idem*; p. 105.

entre parênteses toda crença em um mundo natural, bem como o sujeito empírico: psíquico e psíco-físico) restará apenas a evidência do “Eu”. “O mundo espaço-temporal inteiro, em que figuram o homem e o eu humano como realidades em sentido estrito singulares e subordinadas, é um mero ser intencional ... fora disso não é nada”.<sup>42</sup> Com a redução, haverá um alargamento da esfera da intencionalidade. Não vai ser mais possível afirmar uma realidade exterior absoluta, pois, a partir da redução fenomenológica, Husserl vai reconhecer que a análise da constituição, na e pela consciência, da presença fenomenal das coisas, não é em verdade nada mais que a “teoria” de seu ser mesmo.<sup>43</sup>

A unidade das vivências vai ser buscada no núcleo da intencionalidade constituinte. O novo centro de gravidade das vivências será o Eu, a evidência transcendental do *ego cogito* sobre as múltiplas *cogitationes*.

“O eu parece estar aí constantemente, incluso necessariamente, e esta constância não é patentemente a de uma vivência estupidamente obstinada, a de uma ‘idéia fixa’. Pelo contrário, é algo que pertence a toda vivência que chega e transcorre; sua ‘visada’ se dirige ‘através’ de cada *cogito* atual ao objetivo. (...) Parece ser o eu puro algo necessário por princípio, e enquanto é algo absolutamente idêntico frente a toda variação real e possível das vivências, não pode passar em nenhum sentido por um fragmento ou fator ingrediente das vivências mesmas”.<sup>44</sup>

Através do “eu puro” é feita a síntese de cada *cogito* atual com o horizonte de vivências, constituindo assim uma corrente de vivências una. O pertencimento a um único fluxo será o pertencimento a um único Eu. A unidade das vivências exige uma referência ao eu: sou eu que percebo este objeto; sou eu que julgo esta percepção; sou eu que tiro conclusões.<sup>45</sup> Apesar da referência mútua, vivência mesma e “eu puro” da vivência distinguem-se, pois o Eu puro não surge como um vivido entre outros.

Temos, assim, em Husserl uma esfera privilegiada na consciência, uma transcendência na imanência. Mas Sartre questionará: será mesmo necessário que a consciência seja abarcada por um *Ego* para constituir-se una? O que pretende Sartre é inverter a posição do Eu Penso em relação à síntese da consciência. A tese defendida será: o Eu Penso não realiza a unidade de nossas representações, mas porque as representações de uma consciência já são de antemão unidas e articuladas o Eu Penso vai ser possível.

---

<sup>42</sup> *Ideas*, p.114.

<sup>43</sup> Sobre o alargamento da esfera da intencionalidade, ver a introdução escrita por Lowit à tradução francesa de *A idéia da fenomenologia* (P.U.F., 1970).

<sup>44</sup> *Ideas*, p. 132.

<sup>45</sup> É interessante observar como Husserl aproxima-se da tese de Natorp, rejeitada nas *Investigações*.

Como vimos, ser consciência é recusar ser substância, e o chamado “mundo interior” da consciência resulta da ilusão de que ela possua um conteúdo, uma suficiência de ser. Do mesmo modo, a existência absoluta não comporta um “Eu”. O “Eu” introduzido na consciência acabaria por constituir-se como “coisa” e tornar-se-ia um centro de opacidade na consciência. Contrapondo-se à espontaneidade que a consciência deve ser, o “Eu” impediria que a consciência fosse inteiramente consciência, pois seria um elemento estranho à forma de existência da consciência. “O Eu transcendental é a morte da consciência”.<sup>46</sup>

Se não há lugar na consciência para um pólo tal como o “eu”, como será unificada a consciência? Para Sartre, o caminho para explicar essa unificação será a radicalização do “transcender” na intencionalidade. Pela intencionalidade, a consciência “se transcende ela mesma, e se unifica na sua fuga”.<sup>47</sup> A consciência sempre visa unidades transcendentais, ela visa pólos-objetos. A unidade necessária para que eu sintetize dois e dois para formar quatro é o objeto transcendente “dois e dois são quatro”. Quando procuro através de suas diversas facetas a unidade do objeto, não sou reconduzido à subjetividade, mas estou totalmente voltado para o mundo.

No entanto, como pólos transcendentais, eles são objetos para a consciência, ou seja, eles necessitam de uma unificação mais original. Assim, além desses pólos transcendentais, a consciência terá uma unidade imanente. Sartre então retomará a posição de Husserl das *Lições*: é a auto-aparição da consciência no fluxo temporal que unifica a consciência. Assim, para Sartre não será necessário um “Eu” interior para unificar a consciência. No plano pré-reflexivo estamos totalmente voltados para as coisas: leio um livro, observo uma árvore sem que seja necessário afirmar que sou “eu” quem leio, que sou “eu” que observo. “O campo transcendental surge impessoal, ou, se preferirmos, pré-pessoal, ele é *sem Eu*”.<sup>48</sup> O “eu” surge eventualmente em uma reflexão, que é posterior, por exemplo, a uma consciência perceptiva, e, no entanto, percebo a árvore. Justamente por ser consciente de minha percepção é que posso afirmar que essa árvore estava aí. Porque toda consciência irrefletida é consciência não-tética de si, ela deixa uma lembrança (*souvenir*) que pode ser consultada.<sup>49</sup> Se ao parar de ler, posso responder que estava lendo,

<sup>46</sup> *La transcendance de l'Ego.*; p. 23.

<sup>47</sup> *La transcendance de l'Ego.*; p. 21.

<sup>48</sup> *Idem.*; p. 19.

<sup>49</sup> Nas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, Husserl já assinalava que, para se tornar objeto na retenção, a consciência deve ser consciência de si mesma no presente. “Precisamente, falar de um conteúdo ‘inconsciente’, que só posteriormente se tornaria consciente, é um absurdo. A consciência é ser-consciente em cada uma das suas fases. Tal como a fase retencional tem consciência da antecedente sem

é porque sempre tenho a possibilidade de recorrer ao ato anterior. Essa continuidade da consciência, essa indivisibilidade da consciência é que garante sua individualidade.

Mas, nesse caso, que papel resta para o *Ego*? Se o objeto é unificado no mundo, a vida psíquica será unificada pelo *Ego*: ele será o pólo das unidades transcendentais (os estados, as ações e as qualidades).<sup>50</sup> Mas esse *Ego*, tal como o mundo, se mostrará transcendente à consciência. “Nós distinguimos o “psíquico” da consciência. O psíquico é objeto transcendente da consciência reflexiva, é igualmente o objeto da ciência chamada psicologia. O *Ego* aparece à reflexão como um objeto transcendente, realizando a síntese permanente do psíquico. O *ego* é da parte [côté] do psíquico”.<sup>51</sup>

O *ego* é o polo-objeto que reúne as determinações do psíquico. Mas como toda transcendência, o *ego* é um objeto “duvidoso”, ou seja, o conhecimento que se tem dele é relativo. Desse modo, o *ego* contém todas as características de um objeto do mundo.

Afastando a necessidade do “Eu”, Sartre conserva a transparência a si da consciência.<sup>52</sup> O *cogito* pré-reflexivo garante a unidade da consciência, e assim, sua transparência e sua existência absoluta.

#### 1. 1. 4. A INDETERMINAÇÃO DO SER DA CONSCIÊNCIA

Após a purificação do campo transcendental através do conceito de intencionalidade (onde tanto o mundo quanto o *Ego* foram expulsos da consciência), o que restou do *cogito* sartriano: nada. E é essa mesma a primeira caracterização da consciência por Sartre. “O campo transcendental (...) é um ‘nada’ [*rien*] porque todos os objetos físicos, psico-físicos e psíquicos, todas as verdades, todos os valores estão fora dele”.<sup>53</sup> Sartre mostra que a consciência transcendental põe seus objetos para fora de si, visa esses objetos, mas de sua estrutura mesma pouco ele esclarece. Assim, essa primeira caracterização da consciência tende a apresentá-la como um vazio indiferenciado. A

---

a tornar objeto, assim também o protodado está já consciente – e, certamente, sob a forma peculiar do ‘agora’ – sem ser objetivo. É precisamente esta protoconsciência que se converte em modificação retencional (que é, então, retenção dela própria e do dado dela originalmente consciente, já que ambos estão inseparavelmente unidos): se ela não estivesse disponível, nenhuma retenção seria também concebível; a retenção de um conteúdo inconsciente é impossível. De resto, precisamente como a retenção, a protoconsciência, enquanto fase constituinte, não é algo inferido, mas antes algo visível através da reflexão sobre a vivência constituída.”(Licões ... p. 145).

<sup>50</sup> Esse texto não tem como objetivo a descrição do papel do *Ego* para Sartre. Sobre essa questão, ver a segunda parte de *A transcendência do Ego: A constituição do Ego*.

<sup>51</sup> *La transcendence de l'Ego*; p. 55.

<sup>52</sup> “Tudo é claro e lúcido na consciência”. *La transcendence de l'Ego*; p. 24.

<sup>53</sup> *La transcendence de l'Ego*; p. 74.

própria necessidade da constituição do *Ego* permanece inexplicada. Vejamos. O *Ego* não coincide mais com a consciência: ele é visado como pólo dos atos e dos estados. Ele não é mais constituinte, mas sim, constituído. No entanto, permanece inexplicado o que a consciência deve ser para que constitua esse *Ego*.<sup>54</sup> Mas o surgimento do *Ego* não pode ser um fato gratuito: a consciência transcendental deve trazer nela estruturas que justifiquem a constituição do *Ego*. Mas Sartre, ao colocar o *Ego* como objeto transcendente à consciência, acredita-se livre de explicar a existência do *Ego*, tal como é livre de explicar a existência do mundo. Se Sartre faz do *Ego* “um existente com as mesmas características essenciais do mundo”<sup>55</sup>, ele desliga esse *Ego* das próprias estruturas que o constituem. Porém, no caso do mundo, não se trata da relação entre um constituinte e um constituído, mas no caso do *Ego*, sim. A relação das estruturas da consciência com a constituição do *Ego* não é nesse momento abordada explicitamente. Sobre isso, o que Sartre se limita a afirmar é o seguinte: o *Ego* é uma projeção da própria consciência.<sup>56</sup> Mas, o ato de projetar a si mesma no *Ego* não poderia ser indiferente às estruturas da consciência que se projeta. Levando em conta esse dado poderíamos afirmar que é possível, através do *Ego*, conhecer algo da própria estrutura da consciência?

Com efeito, o *Ego* procura representar algumas características da consciência, como a espontaneidade. Mas dessa projeção da consciência na transcendência resulta uma falsa representação. O *Ego* é uma “falsa representação” da consciência.<sup>57</sup> “A consciência projeta sua própria espontaneidade no objeto *Ego* (...) essa espontaneidade, representada e hipostasiada no objeto, torna-se uma espontaneidade bastarda e degradada”.<sup>58</sup> Também devemos levar em conta que o *Ego*, como transcendente à consciência, se apresenta como objeto de uma evidência inadequada.<sup>59</sup> Assim, mesmo que investiguemos o *Ego* como projeção (mesmo que “má projeção”) da consciência, permanecerá duvidoso o que ele revela sobre as estruturas da consciência. Mas, poderíamos fazer outra questão: por que a consciência constitui uma falsa representação de si mesma, por que ela constitui um objeto que tende a descaracterizá-la? Sartre tenta uma resposta : “Talvez seu papel essencial (do *Ego*) seja mascarar à consciência sua própria espontaneidade”.<sup>60</sup> Assim, é esboçada uma

---

<sup>54</sup> Tal como Sartre faz em *O imaginário*, onde ele questiona o que deve ser uma consciência para poder imaginar. Desse modo, a existência de consciências imaginantes revelam uma estrutura da própria consciência.

<sup>55</sup> *La transcendence de l'Ego*; p. 86.

<sup>56</sup> *Idem*; p. 63.

<sup>57</sup> *Idem*; p. 82.

<sup>58</sup> *Idem*; p. 63.

<sup>59</sup> *Idem*; p. 77.

<sup>60</sup> *Idem*; p. 81.



ligação do *Ego* com as estruturas da consciência. Mas Sartre não avança na explicação, não relaciona diretamente os motivos que fazem com que a consciência mascare sua espontaneidade com o próprio ser da consciência.

Ao definir o *Ego* como objeto para a consciência, Sartre desconsidera seu lado fenomênico. Afinal, se o *Ego* é um objeto constituído pela consciência, ele deve expressar algo desta. Mas a abstração da concepção de consciência como “vazio” não dá conta de explicar essa constituição. Isso obrigará Sartre a avançar na caracterização do ser da consciência.

Se a constituição do *Ego* permanece inexplicada em *A Transcendência do Ego* é porque nesse momento há uma indeterminação do ser da consciência. Afirma-se uma existência à consciência: a existência absoluta. Mas essa não é uma determinação suficiente para a consciência. O que se afirma quando no *cogito* digo que “sou”? Qual o sentido desse ser que é conferido à consciência? A primeira determinação da consciência, ou seja, a consciência como nada, é praticamente uma indeterminação. Então, resta uma indeterminação ontológica para o ser da consciência. Falta esclarecer o ser dessa região de ser que é a consciência. Esse é justamente o objeto da crítica de Heidegger a Descartes e Husserl. Heidegger afirma que, ao estabelecermos a esfera da consciência como uma região de ser absoluto (em oposição à região relativa das coisas), não somos dispensados de determinar o modo de ser dessa consciência. “Na medida em que no curso dessa história [história da filosofia], se focalizam certas regiões privilegiadas do ser que passam então a guiar, de maneira primordial, toda problemática (o *ego cogito* de Descartes, o sujeito, o eu, a razão, o espírito, a pessoa), essas regiões permanecem inquestionadas quanto ao ser e à estrutura de seu ser, de acordo com o constante descaso da questão do ser”.<sup>61</sup> Para Heidegger o que deve ser esclarecido é o *sum* do *cogito sum*. Para isso, deve ser evitado reduzir o *sum* ao *cogito* tal como faz Descartes. “Com o ‘*cogito sum*’, Descartes pretende dar à filosofia um fundamento novo e sólido. O que, porém, deixa indeterminado nesse princípio ‘radical’ é o modo de ser da *res cogitans* ou, mais precisamente, o sentido do ser do ‘*sum*’”.<sup>62</sup> Mas Heidegger vai mais além: para ele, a imanência, a indubitabilidade e a absolutidade não permitem de modo algum pensar o ser da consciência. A evidência do *cogito* não dispensa o esclarecimento do ser da consciência.<sup>63</sup> Ao contrário, devemos

---

<sup>61</sup> Heidegger, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. De Márcia de Sá Cavalcante. – Petrópolis: Vozes, 1989.p. 50.

<sup>62</sup> Idem; p.53.

<sup>63</sup> “Descartes ... se achou dispensado da questão do sentido do ser do *cogito* pelo fato de ter descoberto a sua ‘certeza’ absoluta.” Idem; p. 53.

questionar: qual deve ser o modo de ser da consciência para que a evidência do *cogito* seja possível?

Segundo Heidegger, a ausência do esclarecimento do ser da consciência fará com que, em Descartes, por exemplo, esse ser seja compreendido conforme o modelo do ente intra-mundano. A redução do ser da consciência ao conhecimento que se tem dele, efetuada no *cogito*, fará com que este ser seja objetivado, isto é, seja compreendido de modo semelhante ao ser das coisas.

Vejamos se essa crítica se aplica ao *cogito* sartriano. Sartre, em *A transcendência do Ego*, mostra uma consciência pura que se afasta para o campo constituinte. Nesse ponto, essa consciência é semelhante ao *Ego* em Descartes, que no *Ego cogito* se afasta como subsistente sem se envolver com o ser ou com seu ser. Este afastamento revela tanto em Sartre como em Descartes uma posição idealista. Se em Descartes, o *Ego* se faz pensar sem jamais dar o ser em sentido determinado e determinante, Sartre, em *A transcendência do Ego*, mostra uma consciência pura que constitui o *Ego* e o mundo sem que isso revele um envolvimento de seu ser. Se em Sartre a existência dessa consciência não é uma existência substancial, no entanto, ela permanece como um sujeito absoluto que subsiste ao lado do mundo (como um pensamento ao lado do mundo). Esse recuo da consciência para seu ser (como absoluto) e o isolamento desse ser em relação ao mundo e ao *Ego* revela quanto a posição de Sartre é semelhante a de Descartes. Esse tipo de posição é criticada por Heidegger “(...) *cogitationes* são simplesmente dadas e, nelas, também um *ego* como *res cogitans* desmundanizada é simplesmente dado.”<sup>64</sup> Tanto em Descartes como em Sartre (nesse momento) afirma-se o pensamento, afirma-se o mundo, torna-se o segundo relativo ao primeiro. A descrição de uma consciência (ou pensamento) frente a um mundo, alheio a esse mundo, reforça a posição de que esse ser existe de modo semelhante a uma substância. Para que isso seja evitado, deve-se não apenas descrever a consciência como absoluto, mas mostrar o que em seu ser faz com que ela exista e exista envolvida com esse mundo.

Para superar essas dificuldades, Sartre terá que estabelecer as determinações do ser que sustenta o *cogito*, ou seja, do ser do *cogito* pré-reflexivo. Em *O ser e o nada*, Sartre elaborará uma descrição ontológica desse ser. Ser intencional será agora, para a consciência, não apenas posicionar um objeto, permanecendo em uma existência alheia a

---

<sup>64</sup> *Ser e Tempo*, p. 278.

esse posicionamento. A consciência pura não será mais apenas um resíduo da *époque*, uma evidência para o pensamento, mas um ser com determinadas maneiras de ser.<sup>65</sup>

Para Sartre, em *O ser e o nada*, a evidência absoluta fornecida pelo *cogito* não é a evidência de um nada (no sentido de um vazio indeterminado como em *A transcendência do ego*), mas de um modo de ser determinado (determinado por si). Não é apenas a imanência, a indubitabilidade e absolutidade que o *cogito* revela, ele revela um ser (o ser da consciência pré-reflexiva) com todas as determinações (que descreveremos mais adiante). Assim, a afirmação de Marion<sup>66</sup> que diz que a indubitabilidade do *cogito* reforça a indeterminação do *sum* não pode valer para Sartre, pois neste, a indubitabilidade do *cogito* é fundada em um ser pré-existente e determinado. A indubitabilidade do *cogito* é fundada na unidade de seu ser com um ser que foge ao conhecimento. Desse modo, o ser do *cogito* não se limita ao do conhecimento, mas vai além, rumo ao ser do *cogito* pré-reflexivo, que já estava aí antes de qualquer reflexão. O *cogito* não se detém na indubitabilidade, ele a revela, mas pode revelar porque o ser em questão é seu ser. Assim, Sartre, diferentemente de Descartes, não reduz o *sum* ao *cogito*, pois o *sum* que é afirmado é a identificação do *cogito* com o irrefletido que ele já era. A existência dessa consciência pré-reflexiva é totalmente independente do *cogito*, seu ser está além do conhecimento que o *cogito* é. A indubitabilidade do *cogito* não reforça a indeterminação do *sum*: o *sum* nunca foi indeterminado. O ser do *cogito* pré-reflexivo que fundamenta o *cogito* é determinado por si mesmo, e o *cogito* revela essa determinação. A indubitabilidade do *cogito* na reflexão pura põe a claro um ser que já era sua determinação.

O *cogito*, ao invés de afastar-se com um subsistente, envolve-se com seu ser, pois ele também é consciência não-tética de si, ele tem consciência de seu ser enquanto irrefletido. Desse modo, a ligação entre o *cogito* e o irrefletido é intrínseca: não é a relação de um sujeito frente a um objeto, mas de um sujeito que se auto revela, que tematiza o que ele era enquanto consciência irrefletida.

Para Sartre, o *cogito* não distingue duas regiões de ser (a da consciência de um lado e a das coisas de outro) porque uma é indubitável e outra é relativa, mas porque uma região, a da consciência (região com que o *cogito* identifica-se), apresenta-se para ele mesmo como sendo seu ser<sup>67</sup>, distintamente da outra região de ser, a das coisas.

---

<sup>65</sup> Veremos adiante que o próprio modo de ser da consciência se revelará como condição para realização da *époque*.

<sup>66</sup> Marion, Jean-Luc. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: P.U.F., 1989.p.134.

<sup>67</sup> Um ser que é posto em questão por si mesmo, como veremos adiante.

Porque entre o *cogito* e o irrefletido não verificamos uma cisão semelhante a de um sujeito e um objeto, o *cogito* (que mantém a estrutura pré-reflexiva) tem seu ser a sua disposição: seu ser é transparente para ele.

Desse modo, para Sartre, a evidência que o *cogito* revela não é a de um ser intramundano, pois, se a consciência pré-reflexiva já era consciência de si, o era como um ser que não existe à maneira das coisas. O ser que o *cogito* revela não é semelhante a uma substância, o *cogito* tem seu ser fundado em um modo de ser que se revela diferente da existência como substância. O *cogito* quando afirma a si mesmo, não afirma “sou” como substância, mas um ser que existe como presença a si. Como já vimos, para Sartre, também não há um afastamento como subsistente do *Ego* no *ego cogito*, pois ele não tem essa função de imanência na transcendência. Assim, o *cogito* não será obstáculo para o desenvolvimento de uma ontologia: cabe apenas determinar o ser que fundamenta o *cogito*, ou seja, a consciência pré-reflexiva.

## 2. CONSCIÊNCIA E NEGAÇÃO

### 1. 2. 1. A CONSCIÊNCIA COMO NEGAÇÃO DE SER

Se o objeto de crítica do capítulo anterior era Descartes, veremos, a partir do próprio Descartes (segundo a leitura de Sartre), se o *cogito* revela algo do ser da consciência. Em um artigo intitulado “A liberdade cartesiana”<sup>1</sup>, Sartre desenvolve, a partir da noção de liberdade em Descartes, a idéia de que a relação da consciência com o mundo é uma relação de negação.

Em Descartes, a liberdade não é caracterizada, de início, como um ato de criação. A liberdade não se manifesta pela aparição do novo, mas pelo movimento do pensamento em direção a uma ordem pré-estabelecida de ser. “(...) sua experiência primeira não é aquela da liberdade criadora *ex nihilo*, mas aquela do pensamento autônomo que descobre por suas próprias forças as relações inteligíveis entre as essências já existentes”.<sup>2</sup> Essa experiência autônoma não coincide com uma produtividade. O encadeamento das verdades, as relações objetivas entre as essências, não são criações do sujeito, mas são contempladas em um caminho percorrido por esse sujeito.

“Havendo apenas uma verdade de cada coisa, todo aquele que a encontrar sabe a seu respeito tanto quanto pode saber; e que, por exemplo, uma criança instruída em aritmética, que tenha efetuado uma adição segundo as regras, pode estar certa de ter achado, quanto à soma que examinava, tudo o que o espírito humano poderia achar. Pois, enfim, o método que ensina a seguir a verdadeira ordem e a enumerar exatamente todas as circunstâncias daquilo que se procura contém tudo quanto dá certeza às regras da aritmética”.<sup>3</sup>

Assim, tudo é fixo: o objeto a descobrir e o método. “A criança que aplica sua liberdade ao fazer uma adição segundo as regras, não enriquece o universo de uma verdade nova, mas apenas refaz uma operação que muitos outros já fizeram”.<sup>4</sup>

Mas como podemos extrair dessa necessidade no surgimento das essências alguma espécie de liberdade? Como a liberdade pode manifestar-se frente a uma ordem de verdades que é efeito da vontade divina? Em face à ordem das essências, o homem tem

---

<sup>1</sup> Sartre, Jean-Paul. *La liberté cartésienne* in Situations I. Paris: Gallimard. (Citaremos através da sigla LC)

<sup>2</sup> Idem; p. 279.

<sup>3</sup> Descartes, René. *Discurso do método, segunda parte*; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. - 4. ed. - São Paulo: Nova Cultural, 1987; p. 40.

<sup>4</sup> LC; p. 291.

<sup>5</sup> LC; p. 292.

<sup>6</sup> LC; p. 292.

apenas uma potência negativa: a possibilidade de dizer “não” a tudo o que não é a verdade.<sup>5</sup> Autonomia do pensamento frente a essa ordem é a de engajar-se ou não na sua revelação. “ (...) essa adesão é um ato metafísico e absoluto”.<sup>6</sup>

Devido a essa possibilidade, o homem é responsável na afirmação da verdade. Para que essa afirmação se efetue é necessária uma adesão de sua vontade. Exige-se dele o engajamento de uma potência infinita: o poder de dizer “sim” ou “não”. Assim, o pensamento revela uma autonomia frente ao ser. “Não há nada que esteja inteiramente em nosso poder senão nossos pensamentos”.<sup>7</sup> Desse modo, a adesão às idéias que se apresentam ao meu entendimento é livre porque ela não é constrangida por nenhuma causa exterior a mim, isto é, ela não é provocada por um movimento do corpo ou por uma causa psicológica. A liberdade significa a possibilidade para a vontade de autodeterminar-se e dizer sim ou não às idéias concebidas pelo entendimento. Assim, não há um movimento causal das coisas ao pensamento. Caso fosse dessa maneira teríamos, como em Espinosa, a verdade se desenvolvendo e se afirmando através das individualidades incompletas que são os modos finitos. “O homem desaparece, não resta nenhuma diferença entre pensamento e verdade: o verdadeiro é a totalidade do sistema dos pensamentos”.<sup>8</sup> Mas para Descartes a ordem das verdades (essências) é revelada no pensamento por um esforço desse mesmo pensamento (atenção, contenção, etc). A possibilidade da invenção de um método revela a responsabilidade do homem na afirmação da verdade. O poder do homem não está na ação sobre a ordem pré-estabelecida das verdades, mas sobre seu próprio pensamento, na persistência em revelar essa verdade. Mas se o homem pode persistir nessa revelação ele também não o pode. Assim, é possível uma liberdade de indiferença.

Mas, o próprio *cogito* revela a liberdade que o homem é: a etapa que precede a afirmação do *cogito* é a dúvida metódica. A dúvida revela a possibilidade de escapar às determinações do ser. O homem pode manter em suspenso o julgamento sobre determinada questão: o homem pode pôr entre parênteses todos os existentes. Se a dúvida é possível é porque o pensamento não é uma extensão da causalidade da natureza. “A dúvida é ruptura de contato com o ser”.<sup>9</sup> Se há a dúvida, é porque o homem dirige-se ao ser, mas não é imediatamente este ser. “O homem, sendo esta negação pura, esta pura suspensão de julgamento, pode (...) se retirar de tudo isso que em si é natureza: de sua memória, de sua imaginação, de seu corpo.”<sup>10</sup> Assim, a dúvida revela uma liberdade: a liberdade que o

<sup>7</sup> Descartes à Mersenne, 1638. (Citado por Sartre em LC, p. 294)

<sup>8</sup> LC; p. 291.

<sup>9</sup> Idem; p. 300.

<sup>10</sup> Idem; p. 301.

homem tem, através da possibilidade de negação, de descolar-se do ser. Segundo Sartre, a descoberta original do *cogito* não é a de um sujeito enquanto substância, mas enquanto negação. “Em face de um ser que é posto inteiramente entre parênteses, o homem, não é nada mais que um simples não.”<sup>11</sup> Desse modo, a negação vem ao mundo pelo homem. Para Sartre, em Descartes, a possibilidade de negação é ligada ao fato de o homem ser finito: se o pensamento não coincide com a verdade, ele reivindica um exame para ser afirmado como verdadeiro. A finitude revela uma diferença entre pensamento e ser: a distância que o homem põe frente ao ser na dúvida revela seu não-ser: “(...) a liberdade não vem ao homem enquanto ele é, como plenitude de existência em meio a outras plenitudes em um mundo sem lacunas, mas enquanto ele não é, enquanto ele é finito, limitado.”<sup>12</sup> O homem pode dizer não a uma idéia porque por sua própria finitude o ser dessa idéia lhe escapa. Assim, o “não” é associado à finitude. O que revela a frase “duvido logo sou”, é um ser que duvida e é enquanto finitude.

O *cogito* descobre sua finitude juntamente com a possibilidade de descolar-se do mundo, com a possibilidade do não. Para Sartre, o escapar da consciência frente ao ser revela uma nova característica desta. O ser da consciência ultrapassa os limites do simples posicionamento de um objeto, que a caracteriza como intencional, para agora se revelar como negação. A *epoché* é uma possibilidade que caracteriza o ser da consciência: revela a consciência como negação. Ao estabelecer, através de uma negação, uma distância entre si e o mundo, a consciência pode questionar o próprio ser do mundo: pôr entre parênteses o mundo.

Sartre, ao procurar caracterizar o *cogito* cartesiano como negação de ser, revela sua própria concepção do *cogito*. Se, ao sujeito cartesiano, falta um caráter criador frente as estruturas necessárias do ser, para Sartre, a consciência também não poderia adicionar nada à “massa” do real. Como vimos anteriormente, a consciência não possui conteúdo próprio, desse modo ela não poderia criar o ser: ela não tem em relação ao real esse poder de criação *ex nihilo*. A consciência sartriana se relaciona com um mundo que lhe é exterior, que independe dela na sua positividade. Resta à consciência a possibilidade de negar o real. É justamente essa possibilidade de negar o real e fazer com que o irreal surja no mundo que a conclusão de *O Imaginário* aborda. Nesse texto, Sartre nos mostra que a consciência capta o objeto da imagem como um nada, ou seja, ela não deixa de ser intencional, mas seus objetos são afetados por um caráter de nada. Para que a consciência

---

<sup>11</sup> Idem; p. 301.

<sup>12</sup> Idem; p. 301.

supere o real e coloque uma tese de irrealidade ela deve negar o ser. “Colocar uma imagem é constituir um objeto à margem da totalidade do real, é manter o real a distância, libertar-se dele – numa palavra, negá-lo.”<sup>13</sup> Para que seja possível a existência de consciências imaginantes, a própria consciência deve descolar-se do ser. Assim, para que o irreal surja no mundo, a consciência não pode estar submersa no real, a consciência não pode estar imediatamente submetida às determinações do ser.

Mas Sartre também associa a negação da consciência com a finitude que ela é. “Pois uma imagem não é o mundo negado, pura e simplesmente, ela é sempre o mundo negado de um certo ponto de vista, exatamente aquele que permite colocar a ausência ou a inexistência de um determinado objeto que será presentificado ‘enquanto imagem’.”<sup>14</sup>

Para Sartre, a negação na consciência não se revela apenas no ato de posicionar um ser afetado do caráter de nada. “Se essas são as condições para que a imaginação se torne possível, será que elas correspondem a uma especificação, a um enriquecimento contingente da essência ‘consciência’, ou será que não passam da própria essência dessa consciência considerada de um ponto de vista particular?”<sup>15</sup> A resposta de Sartre afirmará a segunda possibilidade. Assim, a consciência não se caracteriza como negação de ser somente enquanto consciência imaginante, ao contrário, só é possível uma consciência imaginante se a consciência em geral for negação de ser. Sartre passa a mostrar que a consciência se faz consciência através do “não”. O “não” não é apenas uma possibilidade da consciência, como queria Descartes, mas o “não” é constitutivo do ser da consciência.

### 1. 2. 2. A CONDUTA DA MÁ-FÉ

A consciência se apresentou como negação de ser, ou seja, sua determinação surge em uma relação frente a um ser transcendente ao qual ela se coloca negativamente. Assim, as condutas que revelam a consciência como negação (epoqué, interrogação, etc) ainda são condutas frente a uma transcendência, tal como era a relação da consciência com o *ego* em *A transcendência do Ego*. Mas a conduta que Sartre escolherá como fio condutor para o esclarecimento ontológico da consciência não será uma conduta em relação a outro, mas uma conduta da consciência frente a si mesma: uma conduta negativa em relação a si. Existe uma conduta privilegiada que revela essa negação de si. “Convém escolher e

---

<sup>13</sup> *O Imaginário*. p. 239.

<sup>14</sup> *Idem*; p.240.

<sup>15</sup> *idem*; p.242.



examinar determinada atitude que, ao mesmo tempo, seja essencial à realidade humana e de tal ordem que a consciência volte sua negação para si, em vez de dirigí-la para fora. Atitude que parece ser a má-fé.”<sup>16</sup>

Cabe agora descrever esta conduta. A má-fé costuma ser utilizada para “mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável.”<sup>17</sup> Mas o que a consciência de má-fé quer esconder de si mesma? As descrições de Sartre nos mostram que a má-fé tem como objetivo principal romper com o equilíbrio da estrutura transcendência-facticidade que caracterizam o ser humano.<sup>18</sup> A má-fé procura, ou superar a facticidade identificando-a à transcendência e isolando-se nesta, ou negando a transcendência indentificando-a e indentificando-se com a facticidade. Assim, no primeiro caso, a consciência procura ser sua transcendência a fim de escapar a todas as censuras que recaiam sobre seus atos, e no segundo caso, procura limitar seu ser aos fatos e assim procurar em um pretenso determinismo de sua essência desculpas para seus atos. Ao procurar fazer da transcendência um refúgio, a consciência de má-fé afirma ser essa transcendência, mas sê-la à maneira do ser das coisas (Em-si). Nesse caso, a transcendência deixaria de ser o movimento pelo qual a consciência se relaciona com os fatos, para ser a esfera de onde a consciência observa os fatos e observa seu ser indiferente a eles. Do mesmo modo, a má-fé, ao afirmar uma essência determinada para a consciência, procura constituir-se como uma consciência abandonada aos fatos, livrando-se de qualquer responsabilidade frente a eles. No primeiro caso, a consciência, refugiando-se na transcendência, procura não ser o que é, ela procura desvincular-se de qualquer afirmação que se possa fazer dela. No segundo, a consciência, abandonando-se à facticidade, realizando-se como uma coisa, procura ser o que não é.

Vimos que a má-fé tem por intenção esconder uma verdade. No entanto, a má-fé distingue-se da mentira, nela não existe a dualidade enganador-enganado. Enquanto a mentira visa esconder um fato para outro, na má-fé a consciência visa esconder de si mesma uma verdade. Ora, a consciência de má-fé está a par da verdade que ela procura esconder. Isso implica um projeto de má-fé: se a consciência sabe o que ela quer esconder, então ela toma as devidas precauções para esconder do melhor modo possível. A má-fé não

---

<sup>16</sup> SN; p.93. (EN, 86)

<sup>17</sup> Idem; p.94. (EN, 87)

<sup>18</sup> mesmo que Sartre negue isso: “... esse conceito metaestável de ‘transcendência-facticidade’, embora um dos instrumentos de base da má-fé, não é o único no gênero” (S.N p. 104, EN, 97), nos parece ao contrário: todos os outros conceitos acabam por se revelar dependentes deste, todos os exemplos que Sartre fornece podem ser explicados por esta intenção básica da má-fé.

é algo de que a consciência sofre, mas a consciência afeta-se de má-fé para esconder tal ou tal verdade. “São necessários uma intenção primordial e um projeto de má-fé; esse projeto encerra uma compreensão da má-fé como tal e uma apreensão pré-reflexiva (da) consciência afetando-se de má-fé.”<sup>19</sup> Ora, se a consciência está de posse da verdade que esconde, essa verdade, por maior esforço que a consciência faça para escondê-la, acabará se revelando: a má-fé sempre falha no objetivo de seu projeto. Mas, se a verdade sempre está aí, aflorando para a consciência, a consciência de má-fé deve persistir na fuga frente ao que ela esconde.

Mas como pode ser possível a uma consciência ao menos procurar esconder de si mesmo uma verdade, se seu ser caracteriza-se pela translucidez? A resposta para esta questão pode ser procurada na análise da conduta oposta à má-fé: a sinceridade ou a boa-fé. A sinceridade seria (assim acredita-se) uma conduta em que a consciência exime-se de esconder de si mesma o que ela é. Como ela pretende fazer isso? Na sinceridade a consciência procura identificar-se com o seu ser: ela procura ser apenas o que é. Isso significa que a consciência de boa-fé pretende assumir de tal forma o seu ser, que acabe sendo este ser ao modo do Em-si. A consciência de boa-fé propõe uma absoluta adequação do ser consigo mesmo. “Nesse sentido, é preciso que nos façamos ser o que somos”.<sup>20</sup>

Mas o próprio ideal da sinceridade revela um desnível no ser da consciência: a consciência de boa-fé “pretende” ser o que é, ou seja, este ser Em-si que ela busca ser permanece como um ideal e não como seu ser. “Se o homem é o que é, a má-fé será definitivamente impossível, e a franqueza deixará de ser seu ideal para tornar-se seu ser.”<sup>21</sup> A consciência pode buscar a coincidência com seu ser ou evitá-lo porque ela não se identifica imediatamente com este ser. Mas há ainda mais: a má-fé está presente mesmo no projeto de sinceridade. A consciência de boa-fé procura ser no modo do Em-si o que ela só pode ser no modo do “não ser o que se é”. Assim, a consciência de boa-fé, ao tentar consolidar seu ser para seus olhos e desse modo desprender-se dele, assemelha-se à de má-fé. Mas nisso, ela, tal como a má-fé, falha: a consciência não pode nem rejeitar definitivamente seu ser nem identificar-se totalmente com ele. A condição para que a consciência seja de má-fé e a condição para que a consciência possa ter por ideal a sinceridade é o mesmo: que a consciência seja e não seja o que é.

---

<sup>19</sup> SN; p.94. (EN, 87)

<sup>20</sup> SN; p.105. (EN, 98)

<sup>21</sup> SN; p.105. (EN, 98)

Falávamos anteriormente que a consciência constituía o *ego* para mascarar sua própria espontaneidade. Mas naquele momento, tanto a espontaneidade quanto a estrutura que levava essa consciência a esconder sua espontaneidade permaneciam inexplicadas. Mas, vejamos o que significa, para a consciência, ser e não ser o que é. Inicialmente significa que o homem não é tal ou tal qualidade do mesmo modo como essa cadeira é cadeira e essa mesa é mesa. Vimos anteriormente que o homem é negação de ser. Mas ele não nega o ser transcendente isolando-se deste e constituindo-se à parte como outro ser a ele semelhante. Ser negação de ser significa negar seu ser enquanto existência ao modo da coisa (Em-si). A consciência nega para seu ser um ser que resume-se à soma das qualidades que lhe são atribuídas. No mesmo momento em que a consciência capta-se como isto ou aquilo, ela põe em questão essas determinações. A consciência tem consciência (de) si como não idêntica a essas determinações. O próprio esforço de sinceridade (que procura assumir o seu ser), e o esforço da má-fé (que procura negar o seu ser) baseiam-se na consciência (de) si como indeterminação. Assim, a consciência surge para si como não sendo o que é.

No entanto, a consciência não pode permanecer totalmente alheia a essas determinações. É preciso que de algum modo ela seja o que ela é. Se assim não fosse, ela afastaria as qualidades que lhe são conferidas e permaneceria isolada do mundo e de seu próprio ser. A consciência permaneceria como um olhar situado acima do mundo e de si mesma.<sup>22</sup> A própria negação que afasta a consciência do ser deve ser objeto de negação. A consciência não se isola no nada, mas se constitui pondo em questão a própria negação que ela é. Desse modo, a consciência (pela negação do ser) afasta a identidade com o ser transcendente e se faz nada de ser, e pela negação da coincidência com esse nada ela é impossibilitada de isolar-se deste ser. A consciência é e não é as qualidades que a representam. Se a má-fé é possível é porque a consciência tem consciência dessa instabilidade de seu ser. A consciência tem consciência de si como nada de ser e não apenas como negação de ser.

A má-fé utiliza-se do fato de que a consciência tem consciência (de) si como sendo e não sendo o que é. É possível para a consciência de má-fé decidir por esta atitude porque ela não adere imediatamente à fé que ela é (pois a má-fé é uma fé). A própria descrição da consciência enquanto consciência de crença mostrará esta distância entre a intenção da consciência e o que ela é: no caso a crença e a consciência (de) crença. Sartre, tal como Hegel, mostra que o imediato sempre atrai o mediato: se a crença é acompanhada

por uma consciência (de) si (como toda espécie de consciência), essa crença passa a ser “crença para si”. Significa que o *cogito* pré-reflexivo impossibilita uma identidade da consciência com a crença que ela é: a crença surge com seu ser posto em questão, ela já não é inteiramente crença. Além de não ser uma crença imediata no seu objeto, a própria má-fé é atravessada por uma consciência (de) si enquanto projeto de má-fé: “(...) o projeto de má-fé deve ser ele próprio de má-fé ... foi preciso que, no momento mesmo que me dispus a me fazer de má-fé, já fosse de má-fé com relação a essas próprias disposições”.<sup>23</sup> No projeto de má-fé a consciência escolhe pela crença que ela será e refugia-se nessa crença.

As condições de possibilidade da má-fé nos revelaram uma nova dimensão da consciência. Ela revela que a consciência não é apenas distância em relação ao ser transcendente, mas distância frente ao seu próprio ser. Dessa maneira, ela evita constituir-se à parte desse mundo como outro ser Em-si. Vimos, nas descrições da má-fé que a consciência caracteriza-se por uma instabilidade no seu ser. Vejamos agora como Sartre descreve essa instabilidade na estrutura do *cogito* pré-reflexivo.

### 1. 2. 3. A DISTÂNCIA A SI

Vimos acima que há uma distância entre a consciência e a crença que ela é. A consciência que crê é consciência (de) si como consciência que crê: “crer é ‘saber’ que se crê”. Se é verdade que o exemplo escolhido por Sartre é privilegiado (pois envolve uma decisão da consciência: a de crer ou não crer), é verdade também que essa estrutura da consciência é válida para todo tipo de intenção. Qualquer que seja a vivência ela deve ser vista por si mesma. “(...) comporta originariamente, portanto, esse caráter dirimente de existir para um testemunho, embora esse testemunho para o qual a consciência existe seja ela mesma”.<sup>24</sup>

Mas que distância é essa entre a consciência (de) si e a intenção da consciência? Não é a distância entre um sujeito e um objeto: não há posicionamento da crença pela consciência (de) crença. Desse modo, não se trata de uma consciência reflexiva. A consciência (de) si não é um olhar exterior à crença. “A consciência (de) crença, mesmo alterando irreparavelmente a crença, não se distingue da crença, existe para realizar o ato

---

<sup>22</sup> É o que acontece em *A transcendência do Ego*.

<sup>23</sup> SN; p.115. (EN, 108)

<sup>24</sup> SN; p.123. (EN, 117)

de fé”.<sup>25</sup> A crença não surge para só depois ser tomada pela consciência (de) si e tornar-se consciência de crença. A crença é já no seu surgimento consciência (de) crença.

Mas se não há uma reflexão, um posicionamento, há, no entanto, uma deslocação na consciência. Essa deslocação não chega a constituir uma dualidade: há no máximo um esboço de dualidade. A distância que separa a crença da consciência (de) crença não é suficiente para que possamos captar a crença ou a consciência (de) crença isoladamente. Crença e consciência (de) crença constituem um único e mesmo ser. Sartre define essa unidade como um jogo de espelhos onde cada reflexo é também reflexão, onde há uma implicância mútua entre os termos que refletem. Sartre chama essa remissão mútua no ser da consciência de estrutura reflexo-refletidor. Essa remissão imediata do reflexo ao refletidor e do refletidor ao reflexo impede que cada um dos termos se constitua isoladamente do outro: o reflexo não existe senão para um refletidor e o refletidor não tem existência fora da função de refletir o reflexo. Ao contrário da reflexão que verificamos na consciência tética de si, onde um dos termos, a consciência irrefletida, é independente do outro (a consciência já estava aí antes de qualquer reflexão), no *cogito* pré-reflexivo os termos não existem separadamente: a crença não existia antes de tomar consciência (de) si como crença.

Mas, apesar de não haver cisão entre os termos da estrutura do *cogito* pré-reflexivo, há uma distância entre eles. A crença se faz ser tomando distância de si própria, fazendo-se presença a si, como consciência (de) crença. A consciência (de) si constitui uma distância frente à intenção que ela é sem que com isso deixe de ser essa intenção. Podemos dizer que ela é essa intenção, pois ela forma uma unidade com essa intenção. Mas se ela é essa intenção, porém, ela não a é através de uma adequação plena. Para o ser da consciência o princípio de identidade não é válido: a consciência não é sua intenção tal como essa mesa é uma mesa. Não dizíamos nós, na descrição da má-fé, que a consciência se caracteriza por ser e não ser o que ela é?

“Há aqui um fenômeno de ser que já não podemos descrever com as nossas categorias ordinárias, que são as categorias aplicadas ao ser em si. Diremos ao contrário que se trata, quando chegamos ao que nós somos, de utilizar um vocabulário mais flexível, visto que verificamos que a consciência é simultaneamente o que ela não é, já que ela é crença, sendo simplesmente consciência de crença, quer dizer, ela é já outra coisa que crença, e que, ao mesmo tempo ela não é o que é”.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> SN; p.123. (EN, 117)

<sup>26</sup> CSCS; p.106.

A consciência apresenta uma distância a si mesma que faz com que ela nem rejeite sua intenção, colocando-a como um outro, nem se resuma a essa intenção, identificando-se imediatamente a ela. O ser da consciência escapa à identidade sem que com isso rompa com sua unidade. Dessa maneira, a existência da consciência equilibra-se entre a identidade consigo mesmo e a dualidade “(...) uma dualidade que é unidade, um reflexo que é sua própria reflexão”.<sup>27</sup> Essa é a concepção que Sartre faz do ser da consciência.

Existir à distância de si significa para a consciência que seu ser sempre lhe escapa “(...) o sujeito não pode ser si, porque a coincidência consigo mesmo faz desaparecer o si, (...) mas também não pode não ser si, já que o si é a indicação do próprio sujeito”.<sup>28</sup> A consciência não é si mesma identicamente porque se relaciona consigo mesma. A consciência só é si mesma como presença a si. “Ora a presença a si supõe uma ligeira distância de si, uma ligeira ausência de si. É precisamente este jogo perpétuo da presença e da ausência que parece ser difícil de existir, mas que nós fazemos perpetuamente, e que representa o modo de ser da consciência”.<sup>29</sup>

#### 1. 2. 4. A AUTO NEGAÇÃO CONSTITUINTE DA CONSCIÊNCIA

Dizíamos que há uma distância entre a consciência e si mesma. Mas o que separa a consciência de si mesma? Não poderia ser nada de real, pois se assim fosse, a consciência cindiria-se em duas. Não poderia ser uma distância temporal, pois nesse caso o olhar da consciência sobre si seria um olhar retrospectivo: a consciência que surgiria para a consciência (de) si já não seria ela mesma. Mas a consciência, como absoluto que ela é, deve ter total acesso a si mesma e não ser a relatividade de um conhecimento efetuado no tempo. Mas se a consciência não pode ser outra coisa além da sua intenção, a distância que separa a consciência de si mesma deve ser “virtual.” “Introduzir na unidade do *cogito* pré-reflexivo um elemento qualificado exterior a esse cogito seria romper sua unidade, destruir sua translucidez; haveria então na consciência algo do qual ela não seria consciência e que não existiria em si como consciência.”<sup>30</sup>

Essa distância que separa a consciência de si mesma não duplica seu ser. Esse deslocamento no seu ser não faz com que surja outra consciência, mas apenas faz com que

---

<sup>27</sup> SN; p. 124. (EN, 118)

<sup>28</sup> SN; p.125. (EN, 119)

<sup>29</sup> CSCS; p.107.

<sup>30</sup> SN; p.126. (EN,120)

a consciência surja como um ser para si. Mas, o que separa a consciência de si mesma deve preservar sua unidade. Só podemos falar de um “si mesmo” para a consciência, porque a unidade da consciência é preservada. Desse modo, “nada” poderia estar entre a consciência e seu “si mesmo”, essa fissura que desliza por entre o ser da consciência só pode ser um “nada.” “A separação que separa a crença dela mesma não se deixa captar ou sequer ser concebida à parte. Se tentamos descobri-la; desvanece: deparamos com a crença enquanto pura imanência. Mas se, ao contrário, queremos captar a crença enquanto tal, acha-se aí a fissura, aparecendo quando não queremos vê-la e desaparecendo quando tentamos contemplá-la. Portanto, essa fissura é o negativo puro.”<sup>31</sup> Desse modo, a distância de si não é ocasionada pela introdução de algo no ser da consciência: o nada que separa a consciência de si mesmo não é algo que venha ao ser da consciência, mas é a própria consciência enquanto negação do idêntico que faz surgir esse nada. “Pois o nada que desliza na crença é o seu nada, o nada da crença como crença em si, crença cega e plena, como ‘fé do carvoeiro’.”<sup>32</sup>

Mas, se o nada surge na consciência, Sartre mostra que esse nada é nadificado pela própria consciência: o nada surge através de uma autonegação da consciência. A consciência nega para si mesma a coincidência com a intenção que ela é. O nada que afasta a consciência de si mesma não é algo que surja no ser da consciência e ali persista indiferente a ela. Esse nada é mantido pela negação que a consciência é. A consciência se faz ser pela negação. “Mas o nada que surge no âmago da consciência não é: é tendo sido. ... mas esse nada não pode ‘ser tendo sido’ salvo se a sua existência emprestada seja correlata a um ato nadificador do ser.”<sup>33</sup> Assim, o nada não é, o nada é nadificado pela consciência. A consciência deve nadificar o nada em seu ser a propósito de seu ser.

Que ser é esse que é negado na autonegação constituinte da consciência? Não é o Em-si transcendente, mas seu próprio ser. Mas, não dizíamos nós que a consciência se faz ser negando a coincidência com o real? Vejamos. O ser da consciência pré-reflexiva está na consciência intencional que ela é. Assim, temos uma primeira negação, que enquanto negação do ser transcendente, faz com que a consciência surja como intencional. Mas, essa negação que nega o em-si transcendente, pondo-o como outro, ameaça tornar o ser da consciência uma pura e simples negação, negação que não comprometeria o ser da consciência (pois ela é voltada para o transcendente). Essa primeira negação só é afirmada

---

<sup>31</sup> Idem; ibidem (EN, 120)

<sup>32</sup> Idem; p.127. (EN, 120)

<sup>33</sup> SN; p.127. (EN, 120 e 121)

(surge como transparente a si) na medida em que ela mesma é negada. Se a consciência não negasse a si mesma como intencional (ou seja, como negação de ser) ela seria negação de ser ao modo do Em-si: ela coincidiria com esta negação, ela se faria “coisa-negação”.

A consciência nega seu ser (consciência intencional), pois essa consciência só pode ser enquanto negada, enquanto ultrapassada como imediata. A consciência (de) si é a única forma possível para que esta intenção se faça ser. Assim, a negação primeira, que está totalmente voltada para o em-si, sendo assim imediata, é mediatizada por outra negação. “Os dois momentos da estrutura reflexo-refletidor são distintos como ‘negação’ e ‘negação da negação’.”<sup>34</sup> A negação que a consciência é passa a se voltar não apenas para a transcendência, mas também para si mesma enquanto atividade negatória. A transparência a si da consciência faz com que essa negação surja agora como negação posta em questão: a consciência tem consciência (de) si como nada de ser. Se a primeira negação (a da consciência intencional) negava um ser que não era atingido em seu ser por essa negação, pois o em-si negado é totalmente independente e alheio a essa negação, a segunda negação, que nega a intenção que a consciência é, nega um ser que forma uma unidade com o ser que nega. Essa segunda negação é a lei de ser do ser negado, pois o termo negado só tem ser enquanto negado. Isso não acontecia na negação da consciência intencional, que negava um em-si que permanecia transcendente.

Vimos que na consciência há um momento imediato ultrapassado por uma mediação. No entanto, não podemos afastar esses dois momentos da consciência. O imediato e o mediato devem surgir juntos. “A natureza da consciência é de tal ordem que, nela, o mediato e o imediato são um único e mesmo ser”.<sup>35</sup> A consciência continua sendo a intenção que ela é, só que agora não mais como um em-si. Mas, se é possível a coexistência do imediato com o mediato, a consciência deve renovar perpetuamente a negação que a constitui: a estrutura autonegatória é a forma de ser que caracteriza a consciência.

A consciência constitui seu ser, enquanto nada de ser (pois a consciência se faz ser enquanto nada de ser), negando o Em-si; e desestabiliza seu ser negando sua identidade com essa negação. A autonegação é constituinte da consciência na medida em que a consciência surge para si mesma como transparência a si, e evidencia a intenção que ela é. A consciência se mantém na existência e não se consolida como um em-si através da autonegação que a constitui. Assim, a consciência deve ser dita negação de ser não apenas

---

<sup>34</sup> Seel, Gerhard. *La dialectique de Sartre*. Lausanne: L’Age d’Homme; p.131.

<sup>35</sup> Idem; p.117.



por se opor a um ser transcendente, mas por negar qualquer característica de em si ao seu ser. A consciência nega ao seu ser o modo de ser do em-si: ela nega que seu ser apenas “seja”.

### 3. CONSCIÊNCIA E TOTALIDADE

#### 1. 3. 1. O TRANSCENDER RUMO A SI

Havíamos concluído que a consciência nega ao seu ser um modo de ser que é Em-si. Na sua instabilidade, a estrutura reflexo-refletidor (que tem sustentada sua unidade através da autonegação que a consciência é) escapa de tornar-se uma extensão do ser transcendente ou de fazer-se coisa como negação desse ser. Mas essa estrutura que verificamos no *cogito* pré-reflexivo poderia manter-se autônoma, como uma esfera instantânea da realidade humana? Segundo Gerhard Seel, sim. Seel procura sustentar que o *cogito* pré-reflexivo é totalmente alheio à temporalidade, ou seja, alheio ao movimento que o engloba em uma totalidade.

Em *La dialectique de Sartre* ele afirma: “(...) a estrutura do *cogito* pré-reflexivo não oferece nenhum aspecto que obrigue a teoria a se ultrapassar e a se expandir rumo à estrutura temporal da realidade humana”.<sup>1</sup> Assim, para Seel temos uma estrutura instantânea no *cogito* pré-reflexivo que não revela em si “a necessidade” de uma temporalização. Para ele, a temporalidade da realidade humana não deveria nada ao *cogito* pré-reflexivo. Seel chega a afirmar: “(...) a necessidade de pensar a consciência como entidade temporal não surge senão (...) ao se interrogar sobre as condições de possibilidades de uma consciência do tempo”.<sup>2</sup>

Mas vejamos melhor o que a descrição da consciência (de) si nos oferece. Nas descrições da má-fé, Sartre mostrava que, para que fosse possível à consciência ser um projeto de má-fé, ela deveria ter consciência (de) si como não coincidindo com o ser. A consciência descrita ali podia projetar algumas qualidades e rejeitar outras porque ela sabia-se não sendo essa ou aquela qualidade. Mas, a consciência não é apenas o ser que é o que não é e não é o que é: a transparência a si da consciência a obriga a ser esse modo de ser como consciência (de) ser esse modo de ser. Se o projeto de má-fé é ele mesmo de má-fé é porque a consciência confere a si mesma a possibilidade de ser de má-fé; e isso só é possível porque a consciência, a partir da consciência (de) seu ser, “sabe-se” como ausência de ser. Se essa falta de ser perpassa toda existência da consciência ela não é indiferente ao ser da consciência. “Significa que a nadificação não coincide com uma simples introdução do vazio na consciência. Não foi um ser exterior que expulsou o Em-si

---

<sup>1</sup> Seel, *op. cit.*; p.143.

<sup>2</sup> Idem; p. 142.

da consciência, mas o próprio Para-si <sup>3</sup> é que se determina perpetuamente a não ser Em-si.”<sup>4</sup> Assim, a consciência não é apenas falta de ser, ela se faz falta de ser, se determina a existir como não sendo um em-si. “O Para-si não pode manter a nadificação sem se determinar como falta de ser.”<sup>5</sup> Se o ser da consciência é caracterizado pela falta e a translucidez da consciência faz com que a consciência seja esta falta ao modo de ser do Para-si, a consciência é essa falta pondo-a em questão. Do mesmo modo que a consciência põe em questão a sua crença, fazendo-a não ser inteiramente crença, a consciência põe em questão a ausência de ser que ela é. Assim, a falta não é simplesmente uma falta na consciência, mas uma falta para a consciência

Mas a consciência (de) falta é simultânea à consciência (de) totalidade. Sem a referência a uma totalidade, não poderíamos dizer que a uma existência falta alguma coisa. A consciência só pode aprender-se como falta sobre o fundo de uma totalidade. “Se aquilo que falta, em sua ausência mesmo, acha-se tão profundamente presente no âmago do existente, é porque o existente e o faltante são ao mesmo tempo captados e transcendidos na unidade de uma só totalidade e aquilo que se constitui a si mesmo como falta só pode fazê-lo transcendendo-se rumo a uma forma maior desagregada. Assim, a falta é uma aparição sobre o fundo de uma totalidade.”<sup>6</sup> Do mesmo modo que a sede, ou consciência (de) sede, se transcende rumo a sede saciada, o copo de água surge para a consciência como copo de água para ser bebido. “Na crença, há não só contestação da crença, que faz com que a crença não seja o que é e seja o que não é, mas há na própria estrutura uma espécie de apelo para uma crença que fosse inteiramente crença, que fosse totalmente crença, nada mais sendo do que crença. Há, se o quiserdes, um apelo à fé simples e ingênua.”<sup>7</sup> Nesse momento, Sartre faz com que a consciência que ele descreve ultrapasse os limites do instante. Há na estrutura imediata do *cogito* pré-reflexivo um apelo imediato para que a consciência rume para uma totalidade. Esse apelo não é exterior ao cogito, não é algo que venha posteriormente determinar a consciência como falta disso ou aquilo. A crença, ao mesmo tempo que tem seu ser abalado (que torna-se crença fugidia), afeta-se de um “projeto”: ser não mais essa crença fugidia, mas consolidar essa crença que ela é. Há assim, um movimento da crença rumo à crença que ela deve ser “É como se se dissesse que

---

<sup>3</sup> Para-si é um modo de ser do ser que é presença a si, ou seja, a consciência.

<sup>4</sup> SN; p.135. (EN, 128)

<sup>5</sup> Idem; p.135. (EN, 128)

<sup>6</sup> Idem; p.138. (EN, 131)

<sup>7</sup> CSCS; p.108.

a consciência quer ser ser-absoluto, como a existência absoluta e substancial da coisa, sendo ainda consciência.”<sup>8</sup>

A negação que a consciência é faz com que ela surja à distância de si. Mas ao mesmo tempo que o si mesmo surge para essa consciência, ela transcende-se rumo a esse si mesmo. Desse modo, o ser que falta ao Para-si não pode ser o Em-si transcendente. A consciência não almeja coincidir com o Em-si e suprimir-se como consciência. “Se aquilo que a consciência capta como ser em direção ao qual se transcende fosse puro Em-si, ela coincidiria com a nadificação da consciência.”<sup>9</sup> O Para-si almeja continuar sendo consciência, só que agora com a estabilidade de ser do Em-si. “É para o Para-si enquanto tal que o Para-si reivindica o ser-Em-si.”<sup>10</sup> O que o Para-si busca é ser seu si mesmo, não mais como um ser que lhe escapa, mas sê-lo totalmente: “Toda a tendência a ser da realidade humana consiste em procurar ser si mesma ao mesmo tempo no plano da consciência e do ser.”<sup>11</sup> O que o Para-si procura é ser uma substância, mas uma substância consciente de si. Desse modo, a consciência tende para uma totalidade, que seria a síntese do Para-si e do Em-si: “(...) um ser que seria seu próprio fundamento não enquanto nada, mas enquanto ser, e manteria em si a translucidez necessária da consciência, ao mesmo tempo que a coincidência consigo mesmo do ser-Em-si.”<sup>12</sup> O ser para o qual a consciência transcende-se não é mais o puro e simples Em-si, mas o si como Em-si. Desse modo, o si mesmo será a referência para o transcender da consciência. “É o si enquanto sendo o que é que permite captar o Para-si enquanto não sendo o que é”.<sup>13</sup>

Mas se a consciência está sempre rumando a este ser, ele deve estar no horizonte da consciência, a consciência deve ter consciência (da) totalidade que ela deve ser. Na medida em que a consciência tem consciência (de) si como falta de ser, ela tem consciência (do) ser que ela deve ser no seu movimento para suprimir essa falta. A ausência de ser que a consciência é, é determinada por essa consciência como ausência de tal ser. Mas esse ser que está no horizonte da consciência e que a determina em seu transcender, não é apenas caracterizado por Sartre abstratamente. Se a falta se revela pela “não identidade do Para-si com seu projeto de ser”<sup>14</sup>, esse projeto de ser deve ser revelado ao Para-si. Ele se revela como “valor”. O valor é o projeto de ser que está no horizonte de todas as faltas. “Sendo

---

<sup>8</sup> CSCS; p.108.

<sup>9</sup> SN; p.140. (EN, 133)

<sup>10</sup> Idem; p.140. (EN, 133)

<sup>11</sup> CSCS; p. 108.

<sup>12</sup> SN; p.140. (EN, 133)

<sup>13</sup> SN; p.139. (EN, 132)

<sup>14</sup> Seel; *op.cit.* p.152.

sempre e em qualquer parte o para além de todos os transcenderes, o valor pode ser considerado a unidade incondicionada de todos os transcenderes do ser.”<sup>15</sup>

Mas se ele está no horizonte de toda falta e a falta é algo que afeta o ser do Para-si no seu âmago, o valor também está presente “impregnando” esse Para-si. O valor é o si faltado do Para-si. “O valor não é outra coisa que esta totalidade que é o próprio fundamento de cada consciência enquanto ela é presença a si.”<sup>16</sup> Mas se o valor é o mais-além de todos os transcenderes, ele deve ser, por definição, inalcançável. O si permanece à frente do Para-si como o que ele deve ser, mas o transcender da consciência nunca alcança a coincidência com esse si.

Vemos agora que a consciência não poderia surgir primeiro para em seguida transcender-se para totalidade que ela deve ser. O que significa (veremos mais tarde) que a consciência não poderia constituir-se inicialmente como uma esfera instantânea. “(...) sem este ser que ela é sob a forma de não sê-lo, a consciência não seria consciência, ou seja, falta: ao contrário, é do ser que extrai para si mesmo sua significação de consciência. O ser surge juntamente com a consciência, ao mesmo tempo em seu âmago e fora dele, e é a transcendência absoluta na imanência absoluta; não há prioridade do ser sobre a consciência nem da consciência sobre o ser: constituem uma díade.”<sup>17</sup> Desse modo, não temos no *cogito* pré-reflexivo, como quer Seel, uma esfera autônoma: a unidade consciência intencional-consciência (de) si não surge como um ser cuja desestabilidade é acabada, mas essa sua desestabilidade de ser remete para uma totalidade “Por natureza, o *cogito* remete àquilo que lhe falta e ao faltado.”<sup>18</sup>

### 1. 3. 2. O TRANSCENDER ATRAVÉS DOS POSSÍVEIS

Como vimos no capítulo anterior, a realidade humana remete ao que lhe falta e ao faltado. O faltado, vimos, é o Em-si-Para-si, ou seja, o valor. Mas o que lhe falta para atingir o faltado? Sartre denomina faltante o que falta para o Para-si atingir o Em-si-Para-si, que é o ser referência nessa transcendência da consciência. Antes de descrever como o Para-si capta este faltante, devemos esclarecer como o Para-si revela a falta no mundo. Sartre utiliza o seguinte exemplo:

---

<sup>15</sup> SN; p.144. (EN, 137)

<sup>16</sup> CSCS; p.109.

<sup>17</sup> SN; p.141. (EN, 134)

<sup>18</sup> Idem; p.139. (EN, 132)

“(…) se digo que a lua não está cheia e lhe falta um quarto, formulo esse juízo sobre a intuição plena da lua crescente. Assim, o que se dá à intuição é um Em-si que, em si mesmo, não é nem completo nem incompleto, mas é simplesmente o que é, sem relação com outros seres. Para que este Em-si seja captado como lua crescente, é necessário que uma realidade humana transcenda o dado rumo ao projeto da totalidade alcançada – no caso, o disco da lua cheia – e em seguida retorne ao dado para constituí-lo como lua crescente, ou seja, para alcançá-lo em seu ser a partir da totalidade, que se converte em seu fundamento.”<sup>19</sup>

Desse modo, o Para-si, através de seu transcender rumo a uma totalidade (a lua cheia) determina que à lua crescente falta alguma coisa. Mas o Para-si também determina o que falta para a lua tornar-se cheia: a parte não iluminada da lua é o que, se adicionada sinteticamente à lua crescente, fará com que ela torne-se cheia.

Mas se o que é dado na intuição é somente a lua crescente, o faltante (tal como se revelava o faltado) exige um transcender da consciência. “Assim, o faltante surge no processo de transcendência e se determina por um retorno ao existente a partir do faltado. O faltante assim definido é transcendente e complementar com relação ao existente.”<sup>20</sup> Sartre denomina “possíveis” a esse faltante.

Se o ser Em-si, que é fechado em si mesmo, não comporta possíveis, no entanto, a apreensão primeira dos possíveis acontece no mundo. É no ser, e não em uma representação do pensamento, que o possível surge para o homem. Como vimos no caso da lua, o possível é revelado como algo da estrutura objetiva dos seres: a lua crescente traz a possibilidade de que a sua outra parte seja iluminada e assim torne-se lua cheia. O Para-si confere possibilidades ao Em-si.

Desse modo, o ser que se caracteriza pelo transcender, ou seja, o Para-si, projeta sua falta no mundo fazendo surgir a lua crescente como lua que se tornará cheia com a adição de sua parte faltante.

Mas, se nessa projeção tanto a lua crescente quanto a lua cheia e a parte faltante da lua se revelam como seres Em-sis, porém, no transcender original, isto é, no transcender rumo a si, isso se dá de modo diferente. Como vimos, a totalidade faltada não é o puro Em-si, mas o Em-si-Para-si. Mas também o faltante não se caracteriza pelo modo de ser do Em-si: o que falta ao Para-si para atingir seu si também é Para-si. Mas que outro Para-si é esse que falta ao Para-si? Sartre responde: não é outro Para-si. “Com efeito, posto que o ideal surgido é a coincidência do si, o Para-si faltante é um Para-si que eu sou.”<sup>21</sup> Mas o Para-si não pode ser esse Para-si que ele é ao modo da identidade, ele deve ser esse Para-si

---

<sup>19</sup> Idem; p.136. (EN, 129)

<sup>20</sup> Idem; p.147. (EN, 139)

como seu possível. O Para-si é seu possível como ser que ele é à maneira de não sê-lo, isto é, este ser está a sua frente, mas de algum modo ele já o é. Então, o possível é a parte do ser do Para-si que ele ainda não é.

Dizíamos do valor, ou Em-si-Para-si, que ele não podia ser alcançado pela consciência. Porém, se o possível pode ser realizado, porque o Para-si não alcança sua coincidência consigo? A efetivação de uma possibilidade não suprime a ausência de si, pois o ser que surge no momento da efetivação não é mais o Para-si primeiro somado ao Para-si faltante, mas um existente dotado da remissão reflexo-refletidor e que assim surge para si mesmo como falta de ser.

O possível revela que o Para-si no seu surgimento já escapa ao instante.

“Se, portanto, o mundo em que vivemos nos reenvia constantemente às suas possibilidades, é porque essas possibilidades vêm ao mundo por um ser que, ele mesmo, não toma as suas possibilidades de outro lado; dito de outro modo, um ser que é as suas próprias possibilidades, quer dizer, um ser que não é o que é, que não é simplesmente o que é, que não é simplesmente um jogo de reflexos-refletinte, sendo o que é e não sendo o que é no presente, numa espécie de repouso, mas que, além disso, está sempre para lá desta ligação primeira em direção a um novo tipo de ser ou de existência que o atrai.”<sup>22</sup>

Mas se esse ser está sempre além do instante, da esfera de remissão instantânea entre reflexo e refletidor, não é porque ele transcende-se rumo a uma totalidade conservando essa esfera instantânea: não há efetivamente essa esfera instantânea. A consciência não é inicialmente somente a remissão reflexo-refletidor para em outro movimento se fazer transcendência. A consciência não-tética já é desde seu princípio transcendência. A possibilidade não é algo que venha a se somar do exterior à estrutura instantânea do reflexo-refletidor: “(...) é preciso que a possibilidade como tal seja uma das estruturas da consciência não-tética.”<sup>23</sup> Não temos dois momentos (nem abstratamente) na consciência: um primeiro que ela seria intenção do objeto e consciência (de) si, e um segundo que ela seria transcendência rumo a si.

Sartre procura mostrar que mesmo a dúvida cartesiana, que pretende-se instantânea, revela um transcender: toda dúvida, para ser afirmada como tal, deve remeter a uma possibilidade: o surgimento de uma evidência que a suprima. A dúvida que não estivesse aberta a essa possibilidade já não seria dúvida mas uma posição definida sobre a questão. A dúvida “espera” alguma coisa. A dúvida está aberta a uma evidência que ela

---

<sup>21</sup> Idem; p.147. (EN, 140)

<sup>22</sup> CSCS; p.113.

<sup>23</sup> Idem, Ibidem.

ainda não é. A evidência que o homem “espera” pode surgir ou não. Mas além disso, a dúvida revela a ligação da finitude do Para-si com seus possíveis. O possível não pode ser apenas uma dedução do existente, uma extensão do real. Desse modo, a consciência (de) dúvida remete à consciência (de) evidência como uma consciência que lhe completará. Mas a evidência não está presente, é apenas uma possibilidade. “Assim, encontramos ao mesmo tempo uma implicação, no mundo, dos objetos uns pelos outros e uma implicação, na consciência não-tética, de uma consciência não presente e complementar por uma consciência presente e incompleta. Este jogo duplo de implicações é aquilo a que se chama precisamente “possibilidade.”<sup>24</sup>

A afirmação anterior é clara: o que Sartre afirma é uma necessidade da consciência não-tética, do *cogito* pré-reflexivo, que remeta a sua possibilidade. Assim, a presença a si do *cogito* pré-reflexivo não é uma presença somente ao ser “atual”, mas é presença às suas próprias possibilidades. Ora, isso não quer dizer que ele é presente ao seu ser atual isolado, e além disso, às suas possibilidades (como se ela fosse presente a um ser fechado em si mesmo, e presente a algumas representações desse ser). Mas o ser que o *cogito* afirma já é ele mesmo remissão às suas possibilidades de ser. A consciência só pode afirmar-se como remissão aos possíveis que a complementam enquanto Para-si. Desse modo, a presença a si revela um ser que está além de si. Devemos então descartar definitivamente a tese de Seel que afirma um núcleo independente (e alheio a temporalidade) do Para-si.

### 1. 3. 3. A TENTATIVA DA CONSCIÊNCIA RETOMAR SEU SER NA REFLEXÃO

Vimos que a consciência é desde seu surgimento transcendência ao ser Em-si e transcendência ao ser que ela deve ser (a totalidade Em-si-Para-si). A consciência está perpetuamente voltada para esse esforço de coincidir com a totalidade que ela deve ser. Mas, essa totalidade é inalcançável e a consciência persiste nessa transcendência. Porém, há na consciência um outro “esforço” para determinar seu ser. Esse esforço é a reflexão. A reflexão se caracteriza por ser uma espécie de conhecimento: na reflexão, a consciência reflexiva conhece a consciência refletida. E como vimos na descrição da absolutidade da consciência, o conhecimento que a reflexão tem da consciência irrefletida é absoluto: o

---

<sup>24</sup> CSCS; p.114.



conhecimento que se verifica na reflexão não apresenta a relatividade do conhecimento do objeto exterior. O conhecimento que se dá na reflexão é “certo”.

No entanto, há um posicionamento da consciência refletida pela consciência reflexiva. A reflexão é o posicionamento de uma consciência que é originariamente irrefletida por uma consciência reflexiva. Portanto, ela se distingue do *cogito* pré-reflexivo, onde há uma remissão do reflexo ao refletidor e do refletidor ao reflexo sem, no entanto, haver um posicionamento propriamente dito entre esses termos. Desse modo, a relação que intermedia a consciência refletida e a consciência deve ser diferente daquela que intermediava no *cogito* pré-reflexivo reflexo e refletidor.

Mas será mesmo uma relação entre duas consciências? Não poderia ser assim. Se a consciência reflexiva fosse exterior à consciência refletida, o posicionamento da segunda pela primeira seria semelhante ao posicionamento de um objeto transcendente pela consciência. Mas nesse caso, os dados fornecidos pela reflexão perderiam seu caráter de evidência apodítica. Se a consciência refletida fosse exterior à consciência reflexiva, ela se revelaria à reflexão através de perfis: o ser da consciência refletida lhe seria apenas provável.

“Se concebemos primeiramente a reflexão como consciência autônoma, jamais poderemos reuni-la depois à consciência refletida. Serão sempre duas, e supondo o impossível, que a consciência reflexiva pudesse ser consciência da consciência refletida, tratar-se-ia apenas de um nexu externo entre duas consciências; quando muito, poderíamos imaginar que a reflexão, isolada em si, possuísse algo como uma imagem da consciência refletida, e recairíamos no idealismo: a consciência reflexiva e, em particular, o *cogito*, perderiam sua certeza e não obteriam em troca senão certa probabilidade, ainda por cima mal definível”.<sup>25</sup>

Mas o modo com que a consciência reflexiva posiciona a consciência refletida não é o mesmo com que é posicionada a “coisa”, o Em-si. Vimos anteriormente que a consciência posiciona seu objeto através de uma negação: ela é consciência desse objeto como não o sendo (negação expressa). Mas no caso da reflexão, o posicionado é a própria consciência (que mantinha-se no plano irrefletido). “Ora, precisamente, o reflexivo não pode se fazer inteiramente outro com relação ao refletido”.<sup>26</sup> O reflexivo não toma o refletido como outro em relação a si e, no entanto, há posicionamento. Mas, nesse posicionamento, a consciência refletida não existe à distância para a consciência reflexiva: o reflexivo e o refletido não são dois seres distintos. Assim, a consciência reflexiva não

---

<sup>25</sup> Idem; p.209. (EN, 197)

<sup>26</sup> Idem; 214. (EN, 202)

apreende a consciência refletida parcialmente, mas em um só golpe. “Seu conhecimento é totalitário, é uma intuição fulgurante e sem relevo, sem ponto de partida ou de chegada. Tudo é dado ao mesmo tempo, em uma espécie de proximidade absoluta”.<sup>27</sup>

Apesar de não haver uma cisão entre a consciência refletida e a consciência reflexiva, a reflexão é justamente o esforço da consciência reflexiva em, ao se distanciar da consciência refletida, abarcá-la como totalidade acabada. A consciência, enquanto reflexiva, procura com seu olhar estabelecer seu ser, enquanto refletida, como algo dado. “A consciência é um esforço de saída e, ao mesmo tempo, de abarcamento da consciência por ela mesma”.<sup>28</sup>

Assim, o esforço para se fundamentar se repete na reflexão. No transcender rumo a si, o esforço era voltado para alcançar o Em-si-Para-si. Na reflexão, a consciência procura fundar seu ser na estrutura reflexo-refletidor. Mas, a reflexão é um esforço para fazer da estrutura reflexo-refletidor uma remissão acabada, fazer da estrutura reflexo-refletidor um ser fechado em si. A consciência procura objetivar seu ser para fazer dele um ser que é o que é, então “ter em si mesma” o seu fundamento. “(...) trata-se de reunir na unidade de um olhar esta totalidade inacabada”.<sup>29</sup> A reflexão procura ser um olhar que se põe acima da dispersão da consciência refletida: um olhar que fixe no Em-si essa dispersão.

Mas a reflexão tem em sua própria estrutura o obstáculo que lhe impedirá tornar-se esse olhar. “Esse novo modo de ser [a reflexão] deixa subsistir (...) o modo reflexo-refletidor, a título de estrutura primária”.<sup>30</sup> Assim, o esforço da consciência reflexiva, para a seus próprios olhos “ser aquilo que é”, esbarra na própria estrutura que a constitui como consciência. Na reflexão, a consciência deve ser “consciência tética da consciência refletida” e “consciência não-tética de si” como consciência reflexiva, ou seja, a díade reflexo-refletidor persiste na estrutura da reflexão. A negação que desestabiliza o ser da consciência enquanto identidade no *cogito* pré-reflexivo também está presente aqui. No próprio modo de recuperação de si, a consciência se mostra dispersa na remissão a si que a caracteriza no seu estado irrefletido. “O ser que opera essa recuperação deve existir à maneira do Para-si”.<sup>31</sup> Então, não há uma superação da estrutura pré-reflexiva com o surgimento da reflexão: essa estrutura primordial da consciência atuará em todos os

---

<sup>27</sup> Idem; 214. (EN, 202)

<sup>28</sup> CSCS; p.130.

<sup>29</sup> SN; p. 211. (EN, 200)

<sup>30</sup> Idem; p.211. (EN, 199)

<sup>31</sup> Idem; p.212. (EN, 200)

estágios dessa consciência. Desse modo, o transcender rumo ao Em-si-Para-si também se fará presente na consciência reflexiva.

Porém, parece que estamos frente a uma contradição: não dizíamos nós que a reflexão revela o ser da consciência por inteiro, e agora descrevemos uma objetivação do ser da consciência por ela mesma? Mas, a objetivação não quer dizer ao mesmo tempo, a relativização do conhecimento? E a relativização do conhecimento da reflexão não é também a relativização da evidência do *cogito*? Vejamos. Sartre distingue duas espécies de reflexão: a reflexão pura e a reflexão impura. Descreveremos inicialmente a reflexão pura, que é a forma original, mas menos comum de reflexão. Falávamos que na reflexão há um posicionamento da consciência refletida pela consciência reflexiva. Mas na reflexão pura a consciência refletida não é tomada como um objeto: Sartre diz que poderíamos definir a consciência posicionada como um “quase-objeto”. Ora, quando posicionamos um objeto, essa posição é feita de algum “lugar”. Assim, o objeto aparece segundo um ponto de vista e essa aparição pode ser sempre superada ou complementada por outra. Mas na reflexão pura não há um posicionamento desse tipo. “Com efeito, a consciência refletida ainda não se mostra como algo fora da reflexão, ou seja, um ser sobre o qual se pode ‘adotar um ponto de vista’, com relação ao qual pode-se tomar distância, aumentar ou reduzir a distância que separa um do outro”.<sup>32</sup> Na reflexão pura a consciência reflexiva não toma a consciência refletida como algo estranho a ela: a consciência reflexiva “sabe” ser a consciência refletida. Assim, a relação entre a consciência reflexiva e a consciência refletida não é tanto um conhecimento, mas um “reconhecimento.” “(...) é um conhecimento que jamais se surpreende consigo mesmo, nada nos ensina, simplesmente posiciona. No conhecimento de um objeto transcendente, com efeito, o objeto revelado pode nos decepcionar ou surpreender. Mas na revelação reflexiva, há posicionamento de um ser que já era revelação em seu ser.”<sup>33</sup> A consciência reflexiva tem a consciência refletida como algo “já revelado”. Mas essa revelação não é indiferente à consciência: a consciência refletida aparece à reflexão como algo que ela “tem-de-ser”. Desse modo, a reflexão pura revela a consciência em sua originalidade.

Mas como vimos a reflexão tem uma motivação em surgimento: ela procura recuperar o ser da consciência através de um olhar. “A reflexão, portanto, não é um surgimento caprichoso na pura indiferença do ser, mas se produz na perspectiva de um

---

<sup>32</sup> SN; p.213. (EN, 201)

<sup>33</sup> Idem; p.214. (EN, 202)

‘para’.”<sup>34</sup> Mas enquanto a reflexão pura procura recuperar seu ser na sua originalidade, ou seja, na sua não-substancialidade, a reflexão impura procura recuperar esse ser como tal ou tal fenômeno. Isso ocorre justamente porque a reflexão impura adota um ponto de vista determinado sobre o refletido. A reflexão impura avança no projeto da reflexão. A reflexão procura, através de um olhar, alcançar seu ser (a remissão da estrutura reflexo-refletidor). A reflexão impura não se contenta em olhar para o refletido, ela quer tomar uma distância maior em relação a esse refletido, quer conhecê-lo como um outro. A reflexão impura procura realizar a síntese do reflexo e do refletidor suprimindo a distância entre estes dois termos. Para isso, ela projeta o refletido (e assim sua estrutura reflexo-refletidor) em um Em-si transcendente. A reflexão impura descaracteriza o refletido: reduz seu ser aos fatos, a um Em-si. Mas não víamos um movimento semelhante nas descrições da má-fé? Sartre esclarece:

“(…) esta reflexão é de má-fé, porque, se parece romper o nexó que une o refletido ao reflexivo, se parece declarar que o reflexivo não é o refletido, à maneira de não ser o que se é – ao passo que, no surgimento reflexivo original, o reflexivo não é o refletido à maneira de não ser o que se é –, isso ocorre para que a reflexão retome em seguida a afirmação de identidade e afirme a respeito deste Em-si que ‘eu o sou’. Em suma, a reflexão é de má-fé na medida em que se constitui como revelação do objeto que sou para mim.”<sup>35</sup>

Sartre nomeia a projeção da consciência no exterior, através da reflexão, de *Psique*. A *Psique* é Para-si substancializado pela reflexão impura. Assim, a *Psique* ou *Ego* (que é o polo que unifica a *Psique*) surge de um movimento do próprio ser da consciência, movimento que procura retomar o ser da consciência, no caso da reflexão impura, através da fixação em um Em-si. O *Ego*, ao contrário da consciência, é seus estados, qualidades e atos. Ele é esses predicados justamente porque seu ser é fixado em um Em-si. Se a consciência sempre escapa ao seu ser (ela é o que não é e não é o que é) o *Ego*, ao contrário, “é” todos esses predicados que giram ao seu redor.

#### 1. 3. 4. A IPSEIDADE

Sartre mostrou que o *Ego* surge de uma tentativa de substancialização da consciência por si, e que este movimento é ocasionado pela consciência (de) si como ausência de ser. Porque a consciência busca ser si mesma, o *Ego* é a tentativa de fixar o

---

<sup>34</sup> Idem; p. 219. (EN, 207)

“si” através de um ato reflexivo. Mas o ser que a consciência tenta fixar no Em-si não é um ser instantâneo: ele está adiante de si, ele se relaciona com seus possíveis. O *Ego*, desse modo, revelará também essa relação da consciência com seus possíveis, só que de forma inautêntica. Mas vejamos antes como a consciência se relaciona com seus possíveis originalmente: a ipseidade. “Na ipseidade, meu possível se reflete sob minha consciência e a determina como aquilo que é.”<sup>36</sup> Na ipseidade a consciência se faz ser em vista de um ser que ela ainda não é. Mas este ser que ela ainda não é, este ser ausente, não é uma simples presença abstrata ao Para-si: este ser ausente é consciência de um mundo. Ora, se a consciência apreende os possíveis no mundo, o Para-si tem em seu horizonte a possibilidade de presença a certo estado de mundo. “(...) esboça-se para além do mundo e confere sentido a minha percepção presente.”<sup>37</sup> O Para-si faltante, nesse caso, é um estado de mundo que complementaria o estado atual. Assim, a consciência remete a uma possibilidade de mundo que ela ainda não é presente, mas que está em seu horizonte. “Nesse sentido, o ser para além do qual o Para-si projeta a coincidência com si é o mundo, ou distância de ser infinito para além da qual o homem deve encontrar seu possível”.<sup>38</sup>

Toda consciência atual e posicional de mundo tem em seu horizonte uma consciência ausente e não posicional que lhe confere sentido. Assim, a consciência lança suas possibilidades no mundo, tornando-as possibilidades de um mundo. A transcendência do Para-si alcança o mundo, estabelecendo-o como correlato do seus possíveis: “(...) o copo-bebido infesta o copo cheio como seu possível e o constitui como copo-para-beber.”<sup>39</sup> Desse modo, a ipseidade do Para-si atravessa o mundo. A unidade das possibilidades do mundo surge porque estas possibilidades são correlatas aos possíveis do Para-si. “O mundo (é) meu porque está infestado por possíveis, e a consciência de cada um desses possíveis é um possível (de) si que eu sou; esses possíveis, enquanto tais, é que conferem ao mundo sua unidade e seu sentido de mundo.”<sup>40</sup>

Voltemos ao problema do *Ego*. A própria ipseidade da consciência é refletida no *Ego*. Mas agora a ipseidade surge degradada: os possíveis não se relacionam com o Para-si como algo sustentado por ele, mas como uma “síntese psíquica” que o Para-si deve viver. A reflexão impura transforma em dados a ipseidade do Para-si. Assim, a unidade do *Ego* é derivada de uma unidade original da consciência: o “Eu Penso” não poderia unificar

---

<sup>35</sup> Idem; p.220. (EN; 208)

<sup>36</sup> Idem; p.156. (EN, 148)

<sup>37</sup> SN; p.155. (EN, 147)

<sup>38</sup> Idem; p.154. (EN, 146)

<sup>39</sup> Idem; p.157. (EN, 149)

consciências instantâneas exteriores umas às outras; ele apenas revela uma estrutura sinteticamente ligada. A unidade da consciência não é centrada em um núcleo instantâneo: a consciência está em sua estrutura primeira envolvida em um transcender que a impede de fazer-se instantânea.

Até agora falávamos desse transcender (rumo ao valor e aos possíveis): no entanto, estava subentendido nessa descrição uma temporalidade. Se a consciência pode manter-se como um ser que é o que não é e não é o que é, ela deve estar sempre além do instante. O *cogito* não revelará um ser instantâneo: o *cogito* é uma evidência imediata de um ser disperso temporalmente. Se o *cogito* não tivesse por fundamento uma consciência pré-reflexiva, sua intuição não passaria do instante. Mas, o *cogito* evidencia uma consciência que sempre está além de si, uma consciência temporal. Temos agora os elementos para avançar no esclarecimento da temporalidade em Sartre.

---

<sup>40</sup> Idem; Ibidem. (EN, 149)

## 2. A TEMPORALIDADE SARTRIANA

*É com uma certa reserva que abordo o exame da temporalidade. O tempo sempre me pareceu um quebra-cabeça filosófico e eu construí, sem lhe dar atenção, uma filosofia do instante (aquilo que Koyré me censurou certa noite de junho de 39), por não compreender a duração. Em A Náusea afirmo que o passado não é e, pouco antes, tento reduzir a memória a uma ficção verdadeira. Nos meus cursos exagerei a parte da reconstrução na recordação, porque a reconstrução se opera no presente. Essa incompreensão combinava muito bem com minha falta de solidariedade para comigo mesmo, que me fazia julgar insolentemente meu passado morto, do alto do meu presente. As dificuldades de uma teoria da memória, bem como a influência de Husserl, levaram-me a conferir ao passado uma espécie de existência, mais exatamente a existência no passado. E aceitei mais facilmente essa nova idéia porque estava muito embaraçado e vexado por me ver lançado, o único instantaneísta, no meio das filosofias contemporâneas, todas elas filosofias do tempo. Em A Psique tentei tirar o tempo, dialeticamente, da liberdade. Para mim, era uma audácia. Mas nada disso estava ainda maduro. E atualmente entrevejo uma teoria do tempo. Sinto-me embaraçado ao expor minha teoria. Sinto-me um garoto.*

J.P. Sartre.

## 2. 1. O PROBLEMA DO INSTANTE

### 2. 1. 1. A REALIDADE DO INSTANTE EM DESCARTES

Procuramos mostrar na primeira parte dessa dissertação que o *cogito* pré-reflexivo não se constitui como uma estrutura anterior ao movimento pelo qual a consciência se transcende rumo ao “si mesmo” que lhe falta. Isso abriu caminho para abordarmos o problema do tempo propriamente dito. Mas Sartre não constrói a sua tese sobre a temporalidade alheio às questões tradicionais da filosofia em relação a esse tema. Ao mesmo tempo em que é herdeiro dessa tradição, ele procura superá-la em alguns pontos fundamentais. Um desses pontos a ser superado é a primazia do instante na constituição do tempo e um dos autores freqüentemente citado quando se trata de apontar essa primazia do instante é Descartes. Na introdução dessa dissertação classificamos Sartre como um cartesiano. Mas Sartre gradualmente recusou, em sua obra, a herança instantaneísta de Descartes. Sartre passou da concepção instantaneísta da existência descrita em *A Náusea* (que veremos adiante) para uma descrição da temporalidade onde não há lugar para o instante. Porém, antes de mostrar como isso acontece em Sartre, devemos esclarecer alguns pontos dessa tradição cartesiana.

O *cogito* é o fundamento da filosofia de Descartes. O *cogito* fornece uma intuição imediata e apodítica. Essa intuição revela um ser: o ser do sujeito que pensa. Mas essa intuição tem uma peculiaridade<sup>1</sup> que será determinante para o problema do tempo: ela só fornece o presente. O intuído, diferentemente do posicionado, não se mostra em uma seqüência de aparições: a intuição não revela uma forma, revela um ser. Não é função da intuição ir além do intuído: a intuição se limita a afirmar esse intuído. Porque a intuição não se confunde com nenhuma forma de abstração, ela só fornece algo que está aí, presente à consciência. “Uma consequência importante desta concepção de conhecimento é que o conhecido intuitivamente há de ser tão pontual, tão instantâneo, como a intuição.”<sup>2</sup> Se o intuído se revela para a intuição como algo pontual, está descartada nela qualquer relação do ser presente com um passado e um futuro. Assim, a repetição da intuição fornece apenas uma soma de instantes e não uma duração. Descartes, por privilegiar essa intuição

---

<sup>1</sup> Apontada por Rafael Corazón em *Presupuesto de la noción de creación continuada. Existencia y tiempo en Descartes* in *Themata. Revista de Filosofía*. Sevilla, 1996, nº 16, p.65-84.

<sup>2</sup> Idem; p.71.



e fazer dela ponto de partida de sua filosofia, adotará a concepção instantânea do tempo. Vejamos.

O afirmado na intuição não se submete às determinações do pensamento. Sua realidade é soberana: ela existe à margem das “produções” do pensamento. A existência desse ser é uma existência como substância, como em-si. A intuição do *cogito* fornece a evidência dessa substância. A substância pensante que se revela no *cogito*, como todo real, surge instantaneamente. Segundo Corazón: “Ser em Descartes é pura atualidade, puro presente, imobilidade, ser já tudo o que se é: instantaneidade.”<sup>3</sup> Essa existência, das coisas extensas e das coisas pensantes, não implica uma permanência no tempo: a existência atinge toda sua plenitude em uma realidade instantânea. Assim, em Descartes, a existência não implica na duração: existência e duração não são coisas idênticas. Mas então, o que é o tempo em Descartes? Não é, como quer Gassendi, algo apreendido através da diversidade: algo que existe à parte da existência da coisa.<sup>4</sup> O tempo é identificado com a duração da própria coisa. Porém, se o ser é instantâneo, como pode haver duração? Todo ser é resultado de uma criação divina: a conservação da coisa depende do ato criador divino. Então, a duração também dependerá de uma criação continuada por parte de Deus desse existente. Na terceira Meditação, Descartes esclarece essa relação entre a continuidade no tempo e a criação continuada. “Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é, me conserve.”<sup>5</sup> A continuação no tempo não é a continuação de uma realidade natural, essa continuação depende diretamente da ação divina. Descartes insiste, um pouco adiante da passagem que citamos, na identidade entre conservação e criação. “Com efeito, é uma coisa muito clara e muito evidente (para todos os que considerarem com atenção a natureza do tempo) que uma substância, para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação, que seria necessário para produzi-la e criá-la de novo, caso não existisse ainda.”<sup>6</sup> Portanto, é necessário a intervenção de Deus para que haja continuidade nessa existência fragmentada. A criação não confere ao ser criado uma existência duradoura, mas uma existência que deve ser perpetuamente

---

<sup>3</sup> Idem; p.75.

<sup>4</sup> Tese que Descartes refuta nas Respostas às 5ª Objeções, contra a 3ª Meditação. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural. 1996. p.402.

<sup>5</sup> Descartes, René. Meditações, Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural. 1996. p. 292.

prolongada de instante em instante. Não há nada nessa existência que implique seu prolongamento no instante posterior. Assim, como observa Bréhier<sup>7</sup>, não há uma persistência das coisas, mas de uma vontade produtiva.

Essa criação do existente por parte de Deus é uma criação *ex-nihilo*: o que existia no momento A recai no nada e o que passa a existir no momento B surgiu do nada. Assim, se não há qualquer prolongamento de um instante no outro é porque Deus cria separadamente um instante do outro. A ligação entre as partes do tempo é contingente: a permanência de um instante para o outro depende exclusivamente da constância da criação divina. Desse modo, se há algo em Descartes que podemos chamar de tempo, esse algo depende de Deus.

Para Descartes, o tempo concreto, ao contrário do tempo abstrato, não é um contínuo: o tempo real é descontínuo.<sup>8</sup> Assim, Descartes afirmará que todos os instantes do tempo podem ser separados daqueles que o seguem.<sup>9</sup> O próprio sujeito, que é uma substância, uma *res cogitans*, é submetido a essa separação. A intuição pura do *cogito*, que escapa à memória, só fornece o presente pontual. Logo, a duração não é uma conexão intrínseca entre os momentos do ente. Cada instante que participa dessa duração é intemporal. A independência das partes do tempo fará com que a organização temporal seja externa ao próprio tempo. A inserção temporal do instante só surgirá através da organização que Deus efetua no mundo através de seu ato criador. A sucessão verdadeira será resultado do ato extra-temporal pelo qual Deus cria o mundo.

Sartre insistirá na dificuldade do estabelecimento de uma relação entre o antes e o depois para um ente que é recriado a cada instante: “(...) o mundo se dissolve em uma poeira infinita de instantes, e é um problema para Descartes, por exemplo, saber como pode haver trânsito de um instante ao outro.”<sup>10</sup> Sartre apontará que, uma vez cindida a existência em instantes, só podemos afirmar que há um antes e um depois concebendo uma testemunha exterior que estabeleça essa sucessão. É justamente isso que acontece em Descartes: Deus, que não está submetido ao tempo, estabelece uma relação entre seus atos de criação e, assim, entre os momentos do tempo. “A temporalidade se transforma em simples relação externa e abstrata entre substâncias intemporais: pretende-se reconstruí-la

---

<sup>6</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>7</sup> Bréhier, E. *La création continuée chez Descartes* in *Études de Philosophie Moderne*. Paris: PUF, 1965, p.56.

<sup>8</sup> O tempo formal é contínuo e formado de momentos abstratamente divisíveis ao infinito. O tempo concreto é descontínuo e formado de instantes indivisíveis, pois cada um desses instantes resulta de um ato de criação indivisível.

<sup>9</sup> 5ª Objeções, contra a 3ª Meditação., p.402.

<sup>10</sup> SN, p.186. (EN,176)

integralmente com matérias a-temporais.”<sup>11</sup> Com isso, Descartes esvazia o tempo de toda a realidade, pois, se Deus é onisciente, não precisa respeitar a sucessão do tempo para observar a existência do ente: ele tem essa existência por inteira (em sua essência) e não fragmentada na sucessão temporal. “Mas então a necessidade de aguardar, e, por conseguinte, a temporalidade, só pode representar uma ilusão resultante da finitude humana; a ordem cronológica não passa da percepção confusa de uma ordem lógica e eterna.”<sup>12</sup> Mas se, ao tentar garantir a relação do antes com o depois, a hipótese da testemunha exterior faz do tempo uma ilusão resultante do desconhecimento da ordem eterna, resta ainda explicar como o sujeito capta essa aparente sucessão no mundo: se estou isolado no instante como posso dizer que o que existia ontem não existe mais hoje ou que mudou. Mas também, se não há comunicação entre os instantes, de onde provém essa sensação de duração que o sujeito observa em sua existência. O *cogito*, em Descartes, intui um ser. Mas se tanto a intuição quanto o intuído são instantâneos, como pode o *cogito* perceber essa duração? Mesmo que concebamos a duração como resultante da identidade do sujeito através dos instantes, cabe responder como podemos recuperar essa identidade do sujeito entre os instantes, se cada aparição sua isola-se da anterior. Se o próprio sujeito, enquanto criatura instantânea, é a-temporal, ele não poderia projetar a partir desse instante em que ele está situado uma temporalidade virtual no mundo e para si mesmo. Se o sujeito existe no instante nada pode fazê-lo ultrapassar esse instante. O problema resume-se ao seguinte: se partirmos do instante, nenhum ato ou idéia do sujeito poderá reconduzir este instante à totalidade do tempo. Nenhuma síntese posterior poderá romper a barreira desse instante de modo a ligá-lo ao anterior e ao posterior.

## 2. 1. 2. O INSTANTE NA LITERATURA: *O ESTRANGEIRO* DE CAMUS E *A NÁUSEA* DE SARTRE

As concepções de tempo que privilegiam o instante não são exclusividade da filosofia. Sartre apontará que essa fragmentação do tempo em instantes está presente também na literatura. Em seus artigos de crítica literária, reunidos em *Situations I*, ele acusa alguns autores contemporâneos de privilegiar o instante<sup>13</sup>. Entre eles está Camus.

---

<sup>11</sup> Idem, p.188. (EN, 178)

<sup>12</sup> Idem, Ibidem. (EN,178)

<sup>13</sup> Camus, Bataille, Ponge e Renard.

O caminho que levará Camus a efetivar o instante como núcleo do tempo será sua concepção de “homem absurdo”. “É ‘absurdo’ o homem que, de uma absurdidade fundamental, tira sem desfalecimento as conclusões que se impõem.”<sup>14</sup> O absurdo surge da relação do homem com o mundo: da irreducibilidade dessa existência no mundo. Essa existência “no mundo” tem como característica fundamental, para Camus, a finitude. Mas para que se configure como absurda essa existência finita ela deve ser acompanhada por uma consciência transparente dessa finitude. Meursault, personagem principal de *O Estrangeiro* possui uma completa lucidez de sua finitude e assim, de sua condição absurda. O “homem absurdo” é o homem que está sempre frente a frente a essa evidência fundamental da finitude. Mas, para Camus, ele não pode ter tal consciência de sua finitude sem acabar tornando-se um “estrangeiro”. Na medida em que sua lucidez revela toda sua condição humana e na medida em que o homem toma para si essa condição ele se afasta da significação cotidiana do mundo. O “estrangeiro é o homem que recusa-se a reduzir o mundo e a existência às determinações cotidianas que lhes conferem sentido. “A absurdidade primeira manifesta antes de tudo um divórcio: o divórcio entre as aspirações do homem frente a unidade e o dualismo insuperável do espírito e da natureza, entre o impulso do homem rumo ao eterno e o caráter finito de sua existência, entre o ‘cuidado’ (*souci*) que é a sua essência mesma e a ineficácia de seus esforços.”<sup>15</sup> Meursault é um “estrangeiro” porque renuncia a toda ilusão e toda significação cotidiana da existência. Mas essa renúncia à ilusão é também a renúncia a toda transcendência. O “estrangeiro” é o homem que pela consciência de sua finitude renuncia projetar uma continuidade nas suas ações. Ele renuncia estabelecer uma significação para seus atos para além do presente. Tudo o que organize esse presente com uma totalidade mais ampla é recusado. O homem absurdo não tem nada o que justificar, seu ato vale por si só: quando questionado pelo motivo que o levou a assassinar o árabe, Meursault responde: “foi o sol”. Por isso, em muitas ocasiões (como em grande parte de seu julgamento), Meursault elege o silêncio no lugar de justificar os seus atos.

Mas se cada ato de Meursault é fechado em si, se para cada ato não é procurada uma significação para além do instante em que ele se dá, o que temos é uma sucessão de atos descontínuos. O presente já não se organiza com nada. O homem absurdo apenas registrará os fatos, uns após os outros. “O presente e a sucessão dos presentes frente a uma

---

<sup>14</sup> Sartre, Jean Paul. *Explication de “L’Étranger”* in *Situations I*, Paris: Gallimard, 1978; p.93.

<sup>15</sup> Idem; p. 93.

alma (que não deixa de ser consciente), é o ideal do homem absurdo.”<sup>16</sup> Assim, para Meursault, todas as palavras, todos os sentimentos que pretendem ir além do presente carecem de sentido. O que é um amor? Nada para além da impressão atual “(...) ele não quer conhecer esses grandes sentimentos contínuos e semelhantes; para ele não existe o amor, nem mesmo os amores. Só o presente conta, o concreto.”<sup>17</sup> Esse amor, esse desejo, não é algo que permaneça na consciência passada a impressão que lhe originou. “Ele vai ver sua mãe quando sente vontade de fazê-lo, isso é tudo.”<sup>18</sup>

Essa ausência de transcendência é realçada pelo estilo de Camus: quando relata, Camus pretende não ir além dos fatos, evita estabelecer conexões entre eles. Suas frases são curtas e negam-se a aproveitar o impulso adquirido pelas frases precedentes: cada uma é um novo começo. Assim como em Descartes, há uma descontinuidade do tempo, que é representada por Camus pela descontinuidade de suas frases. Cada uma dessas frases parece não necessitar se organizar com as outras para se afirmar. Ela se afirma por si só. “A frase é clara, sem rebarbas, fechada em si mesma; ela é separada da frase seguinte por um nada, como um instante de Descartes é separado do instante que o segue. Entre cada frase e a seguinte, o mundo se abole e renasce: a palavra, desde do momento em que se eleva, é uma criação *ex nihilo*; uma frase de *O estrangeiro* é uma ilha.”<sup>19</sup> Tal como cada ato de Meursault, cada frase de Camus é fechada em si. “A cada gesto novo, a cada objeto novo, corresponde uma frase nova.”<sup>20</sup> Mas se o mundo, se a existência, se abolem e renascem, é porque Camus e Meursault, tomados pela consciência do absurdo, negam qualquer continuidade a ela. Mesmo quando Camus liga uma frase a outra, essa ligação lhe é totalmente exterior. “As palavras ‘e’, ‘mas’, ‘depois’, ‘no momento em que’, evocam apenas a disjunção, a oposição ou a adição pura.”<sup>21</sup> Frente ao absurdo, o tempo é fragmentado. Por saber, através de sua consciência de finitude, que a continuidade de suas experiências não é garantida, Camus e Meursault isolam o presente de todo o passado e futuro. “A presença da morte no final de nosso caminho dissipou nosso futuro em fumaça, nossa vida é ‘sem amanhã’, é uma sucessão de presentes. (...) Ali onde Bergson via uma organização que não pode ser decomposta, seu olhar não vê senão uma série de instantes.”<sup>22</sup>

---

<sup>16</sup> Idem; p. 96.

<sup>17</sup> Idem; p. 100.

<sup>18</sup> Idem; p. 101.

<sup>19</sup> Idem; p. 109.

<sup>20</sup> Idem; p. 105.

<sup>21</sup> Idem; p. 110.

<sup>22</sup> Idem; p. 108.

Mas o gesto absurdo, sem justificativa, ou seja, desconexo, não é somente o acontecimento central da obra (o assassinato do árabe). Assim, *O estrangeiro* não é um discurso que pouco a pouco revela uma verdade (o absurdo). Não há evolução dos acontecimentos rumo ao absurdo: cada um deles, por si só, são reveladores do absurdo. “Todas as frases de seu livro são equivalentes, como são equivalentes todas as experiências do homem absurdo; cada uma se põe por si só e rechaça as outras para o nada.”<sup>23</sup> A sucessão de frases representa a sucessão de acontecimentos equivalentes: não há um acontecimento mais significativo que o outro, não há diferença entre as diversas situações por que passa Meursault. Se não há a pretensão de um desenvolvimento rumo a algo, também não há uma preparação. Assim, não há continuidade, mas uma soma de acontecimentos. A narração pretende ser totalmente fiel à descrição dessa sucessão de acontecimentos. Por isso, ela isola cada acontecimento do outro, evitando qualquer nexo de causalidade ou finalidade “(...) já que ele pretende restituir a experiência nua, ele filtra sorrateiramente todas as ligações significantes, que pertencem também à experiência.”<sup>24</sup> Desse modo, Camus acaba por caracterizar todos os gestos cotidianos como absurdos. Assim, segundo Sartre, suas descrições do cotidiano beiram muitas vezes o cômico. Mas se esses gestos beiram o cômico, é porque são relatados por Camus separados de seus significados. Esses gestos isolados no instante permanecem desarticulados de seu contexto: aparecem à consciência desprovidos de significado. Por isso, Sartre argumenta que Camus constrói a consciência de tal modo que ela seja transparente às coisas e opaca aos significados. Em Camus, a afirmação do *cogito* não revela o instante pela afirmação de um ser (como em Descartes): é a noção de absurdo que resume a existência ao instante. E essa consciência da absurdidade da existência, para Camus, impede que o pensamento se perca para além do instante presente. Assim, em Camus, o tempo não é, como em Descartes, composto originalmente de instantes, mas é petrificado incessantemente em presentes que se isolam: fragmentado em instantes. Desse modo, a afirmação do instante em Camus não terá os mesmos problemas ontológicos que em Descartes. No entanto, essa afirmação descaracterizará a existência do sujeito, que como vimos na primeira parte dessa dissertação, é, para Sartre, uma existência que se projeta a frente de si.

Mas antes de fazer tais críticas a Camus, Sartre, ele mesmo, construiu um romance instantaneísta: *A Náusea*. Se, em Camus, o sentimento do absurdo impossibilitava a ligação do presente com qualquer dimensão passada ou futura, pois esse presente era de

---

<sup>23</sup> Idem; p. 111.

<sup>24</sup> Idem; p. 108.

tal forma injustificado que ele não poderia surgir de uma necessidade anterior ou ser um indício de qualquer coisa porvir, em *A Náusea*, a noção de contingência fará igual papel. A contingência é descrita por Sartre como a ausência de qualquer necessidade para uma existência ou fato. Em *A Náusea* a existência do sujeito, bem como de todas as coisas, mostram-se contingentes. São contingentes porque não necessitam de nenhuma causa ou justificativa, vinda do passado ou de qualquer outra transcendência. Suas aparições tem tamanha realidade e efetividade que descartam qualquer apelo à transcendência. Mas, vejamos como, em *A Náusea*, o presente acaba sendo isolado.

Surge pouco a pouco em Roquentin, personagem central de *A Náusea*, um sentimento de desimportância em relação ao seu passado. Os acontecimentos que deveriam ter marcado a sua vida e que supostamente deveria ser dignos de lembrança, são, ao contrário, recusados pela personagem. “Normalmente me sinto orgulhoso por haver tido tantas aventuras. Mas hoje, mal pronunciei essas palavras, sou tomado de uma grande indignação contra mim mesmo: parece-me que estou mentindo, que em minha vida inteira não tive a menor aventura, ou antes, que já nem sei o que significa essa palavra.”<sup>25</sup> Esse passado perde seu sentido na medida em que Roquentin percebe que ele resulta de uma falsificação<sup>26</sup>: esse passado não representa mais fielmente o presente que ele foi. Isso fica mais claro quando o passado é narrado. O passado recontado no presente é ao mesmo tempo reorganizado para que seu conteúdo anuncie algo, tudo parece conspirar para um fim determinado pelo narrador. Assim, se quando narramos, os acontecimentos são moldados para indicar algo, eles acabam também sendo organizados em um encadeamento que exprime uma continuidade. O narrador já sabe o final e assim introduz o fato de modo com que se encadeie a outros fatos em vista desse final. “(...) os acontecimentos ocorrem num sentido e nós os narramos em sentido inverso. (...) o relato prossegue às avessas: os instantes deixaram de se empilhar uns sobre os outros ao acaso, foram abocanhados pelo fim da história que os atrai.”<sup>27</sup> Pouillon compartilha dessa idéia com Sartre, por isso afirma: “(...) uma ligação passada sempre aparece até certo ponto como necessária, mas não foi por ser necessária que ela se estabeleceu”<sup>28</sup>

A perda do passado em *A Náusea* é concomitante ao sentimento de fraude em relação ao fatos. Esses fatos passados e agora observados do presente perdem seu caráter

---

<sup>25</sup> Sartre, Jean- Paul. *A Náusea*. Trad. de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p.61. (citaremos através da sigla NA).

<sup>26</sup> Observado por Luiz Damon S. Moutinho, em *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

<sup>27</sup> NA. p.67.

gratuito, que foi sua marca em seu decorrer. O presente só se apresenta como necessário quando narrado retrospectivamente. Na verdade, a conservação do passado parece ter, em *A Náusea*, apenas uma função: mascarar a contingência da existência das coisas e do sujeito. Mas, no caso do sujeito, o “mascarar” da contingência é também o “mascarar” da liberdade: Roquentin quer ser esse passado para não precisar enfrentar a total liberdade que caracteriza seu presente. “Quis que os momentos de minha vida tivessem uma seqüência de uma ordem como os de uma vida que recordamos. O mesmo, ou quase, que tentar capturar o tempo.”<sup>29</sup>

Na medida em que Roquentin recusa-se a manter seu passado através da fraude narrativa, o que se revela é um presente totalmente indeterminado e autônomo. Moutinho aponta essa relação entre a perda do passado e o isolamento do presente. “Trata-se antes de conduzir, a partir da ‘perda do passado’, à idéia de não temporalidade, das coisas e das consciência, isto é, trata-se de conduzir à perda da própria temporalidade, à ausência de tempo.”<sup>30</sup> Os fatos, enquanto presentes, estão isolados uns dos outros. “Os dias se sucedem aos dias, sem rima nem solução: é uma soma monótona e interminável.”<sup>31</sup> Sartre retoma a idéia cartesiana do instante fechado em si. Mas se em Descartes, havia ainda um Deus que garantia uma ordem e uma continuidade do tempo, em *A Náusea*, não há necessidade alguma na série dos acontecimentos. Enquanto ser criado revela a coerência que perpassa o plano de criação, o existente reduzido a si próprio, sem remeter a nada, erra entre aparições injustificadas. “O essencial é a contingência. O que quero dizer é que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é simplesmente estar presente; os entes aparecem, deixam que os encontremos, mas nunca podemos deduzí-los.”<sup>32</sup> Não há uma potência ou um plano para as coisas, que estando além delas, justifiquem sua existência para além dessa aparição que ela é. O existente aparece em toda sua plenitude: ele é isso o que aparece no presente e nada mais. “Agora eu sabia: as coisas são inteiramente o que parecem – e por trás delas ... não existe nada.”<sup>33</sup> O que existe é somente essa aparição pura e totalmente injustificada. Segundo Moutinho: “(...) a não-necessidade se estende a toda série de acontecimentos. A consequência mais drástica dessa descoberta é que o existente mesmo aparecerá como não-temporal: a não-necessidade na série dos acontecimentos

---

<sup>28</sup> Pouillon, J. *O tempo no romance*. Cultrix: São Paulo, 1974. p. 147.

<sup>29</sup> NA, p. 68.

<sup>30</sup> Moutinho, *op. cit.* p. 54.

<sup>31</sup> NA, p. 66.

<sup>32</sup> Idem, p. 193.

<sup>33</sup> Idem, p. 145.



implica a não-necessidade da própria série, isto é, do tempo.”<sup>34</sup> A existência do castanheiro observado por Roquentin<sup>35</sup> é sem tempo. Sua realidade tem tamanha plenitude que Roquentin não pode conceber nada anterior e nada posterior a ela: as coisas não se diluem no fluxo da duração. “Meus olhos só encontravam plenitudes. (...) Tudo estava pleno, tudo em ato, não havia tempo fraco, tudo, até o mais imperceptível estremecimento era feito com existência.”<sup>36</sup>

Há dois problemas em relação ao tempo em *A Náusea*: um é o tempo das coisas, outro o tempo do sujeito. No entanto, Sartre se posiciona do mesmo modo frente a essas duas questões. Não é somente as coisas que se revelam circunscritas no instante. Como não consegue transcender a essa existência de “ato” das coisas, Roquentin passa perceber-se limitado no instante. A existência do sujeito que as observa é dominada pela mesma contingência. Se, em *A transcendência do ego*, Sartre recusava um mundo interior ao sujeito, em *A Náusea*, Sartre recusa a este qualquer realidade fora dessa aparição atual e injustificada que ele é. “Lancei um olhar ansioso ao meu redor: só o presente, nada além do presente. (...) revelava-se a verdadeira natureza do presente: era o que existe e tudo o que não era presente não existia. O passado não existia. De modo algum. Nem nas coisas, nem mesmo em meu pensamento.”<sup>37</sup> Assim, o sujeito estaria limitado ao presente e sem ao menos ter um Deus que garantisse alguma transcendência para além desse presente. Em *A Náusea*, temos somente o sujeito e a coisa, frente a frente no presente. Também em Sartre há experiência do absurdo: mas aqui o absurdo é levado ao absoluto; não há um homem absurdo contrastante com um mundo que em si mesmo não é absurdo. Não há um “estrangeiro” no mundo, como em Camus, porque não só a existência do sujeito é absurda, mas o mundo todo é gratuito. Em *A Náusea*, o homem e o mundo são absurdos. “Aquela raiz - não havia nada em relação a ela que não fosse absurdo.”<sup>38</sup>

Em *A Náusea*, o fato de ser consciente de um objeto apenas fazia o sujeito por-se como outro em relação a esse objeto. Essa consciência não era seu objeto (o castanheiro), mas permanecia não o sendo como uma imobilidade frente a ele: consciência e objeto participam do mesmo instante. “Eu era a raiz castanheiro. Ou antes, era por inteiro consciência de sua existência. Ainda separado dela – já que tinha consciência dela – e no entanto perdido nela, nada mais senão ela. Uma consciência pouco à vontade e que todavia

---

<sup>34</sup> Moutinho, *op cit.* p. 64.

<sup>35</sup> Passagem central da obra.

<sup>36</sup> NA, p. 195 e 196.

<sup>37</sup> Idem, p.145.

<sup>38</sup> Idem, p. 191.

se abandonava com todo seu peso, numa situação instável, sobre aquele pedaço de lenho inerte. O tempo parara: uma pequena poça preta aos meus pés; era impossível que alguma coisa viesse após aquele momento.”<sup>39</sup> Assim, o sujeito, em *A Náusea*, não possui ainda as estruturas que o possibilitarão ir além do presente. Não há nenhum mecanismo de transcendência, o sujeito não pode escapar do presente como não pode escapar da contingência de sua existência. É gratuito que ele esteja nesse presente, bem como será gratuito o surgimento de um próximo presente. Se podemos dizer que, em *A Náusea*, a consciência nega ser seu objeto, no entanto, essa consciência se resume a essa negação pontual. Por isso, o transcender da consciência é apenas em direção ao mundo, ao Em-si que ela não é no mundo. Não há um transcender em direção ao que ela não é enquanto consciência. Então, essa consciência passa de presente em presente, esgotando-se nessa presença ao seu objeto. Nesse estágio de sua obra, Sartre mantém, como em Descartes, a realidade do instante. Ele mesmo reconhecerá posteriormente<sup>40</sup> essa característica em *Náusea*. Veremos a seguir como Sartre, em *O ser e o nada* descreverá o presente de modo com que se distinga do instante.

### 2. 1. 3. A NEGAÇÃO DO INSTANTE

A presença do instante não é verificada somente em filosofias ou em obras literárias que priorizaram o sujeito (como o *cogito* cartesiano, a consciência absurda em Camus ou a consciência de contingência em Sartre). Mesmo os que, como o associacionismo, procuram suprimir o sujeito enquanto *cogito*, ou “eu”, constituíram filosofias do instante. O associacionismo concebe a sucessão temporal como uma relação externa entre os momentos que se sucedem. Assim, uma impressão sucederia a outra como pontos em uma linha. Disposta ao lado da impressão anterior e da seguinte, cada impressão permaneceria alheia a estas outras impressões: elas se sucederiam distintamente. Cada impressão bastaria por si só, pois, em sua plenitude não necessitaria de nenhuma relação com o passado e o porvir para se afirmar. Desse modo, a continuidade temporal, para o associacionismo, será uma sucessão de instantes isolados, atemporais. Mas, já vimos que, se cada instante permanece fechado em si mesmo, como ele pode apresentar-se como anterior ou posterior a outro instante? Se um instante mostra-se anterior a outro, deve haver algum vínculo entre eles: deve haver uma síntese que os una.

---

<sup>39</sup> Idem, p. 194.

<sup>40</sup> Sartre, J.P. *Diário de uma guerra estranha*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. p.256.

Contra teorias como o associacionismo, que afirmam uma multiplicidade descontínua de elementos justapostos na percepção (que, transposta para a duração, fará com que esta seja constituída por instantes), surge a filosofia de Bergson. Bergson procurará superar o problema da unificação temporal dos estados psicológicos negando o instante. Para Bergson, a duração não é composta por uma associação de momentos individuais que se excluem. A multiplicidade que observamos na duração distingue-se da “multiplicidade numérica” (constituída por uma coleção de unidades distintas que se estendem sobre um meio homogêneo). Os estados de consciência não se sucedem como em uma multiplicidade espacial: eles não se alinham lado a lado distintamente, ao contrário, esses estados ligam-se uns aos outros, se organizam entre si: a duração é uma multiplicidade indistinta ou qualitativa. “Enfim, a pura duração não é senão uma sucessão de mudanças qualitativas, que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem nenhuma tendência a se exteriorizar uns em relação aos outros, sem nenhum parentesco com o número”.<sup>41</sup>

Para Bergson, o vínculo que liga um estado a outro é interno ao próprio estado. Assim, a multiplicidade temporal não se apresenta como uma fragmentação infinita. O número, o instante, não a compõe “realmente.” “(...) essa heterogeneidade não conterà o número senão em potência, como dirá Aristóteles”.<sup>42</sup> Se podemos mensurar a duração, apreendê-la como uma sucessão de “agoras”, é porque nós a espacializamos. Mas nesse caso, não se trata mais da duração pura, mas de uma representação quantitativa da duração, onde os momentos representados são externos uns aos outros.<sup>43</sup> “Podemos então conceber a sucessão sem a distinção e como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, onde cada um, representativo do todo, não se distingue e não se isola senão para um pensamento capaz de abstrair”.<sup>44</sup> A multiplicidade quantitativa que surge na reflexão não é verificada na intuição imediata da duração. A dissociação do contínuo temporal é, desse modo, posterior ao tempo. Por um esforço retrospectivo, a duração é reconstituída sob a forma de uma sucessão de elementos distintos.

Desta maneira, a duração real caracteriza-se por ser uma multiplicidade contínua: seus elementos se comunicam internamente. Mas se, para Bergson, há uma intuição que revela a coesão da multiplicidade interior, permanece inexplicada a origem dessa potência

---

<sup>41</sup> Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1948; P. 77.

<sup>42</sup> *Idem*; p. 90.

<sup>43</sup> Não sendo formada por elementos distintos, essa multiplicidade qualitativa não pode ser dividida sem mudar de natureza.

<sup>44</sup> *Essai sur les données immédiates de la conscience*; p. 75

coesiva que observamos nessa intuição. Para Sartre, o que observamos na duração bergsoniana é uma “síntese dada”. Sem explicar essa potência coesiva, o tempo em Bergson caracteriza-se por uma espécie de “monismo”. Sobre isso, Merleau-Ponty comenta: “Se, em virtude do princípio de continuidade, o passado ainda é presente e o presente já é passado, não há mais nem passado nem presente; se a consciência faz bola de neve consigo mesma, ela está, como bola de neve, como todas as coisas, inteira no presente. Se as fases do movimento pouco a pouco se identificam, nada se move em parte alguma. (...) Se a consciência é fusão, como ela conhecerá a multiplicidade dos momentos que funde?”<sup>45</sup> Se a consciência é pura fluência indivisa, se não há intermediação dessa fluência, o tempo não é possível. Como pode haver diferenciação entre as dimensões temporais se a coesão entre os momentos do contínuo temporal é “dada” à consciência?

A filosofia de Bergson é uma filosofia da plenitude: ela não aceita que o tempo seja uma degradação no ser. Assim, em Bergson não é necessário um ato que engendre o tempo: o tempo é. Porém, para Sartre, não é suficiente negar a fragmentação do tempo em instantes, e afirmar uma continuidade da duração. “E, sem dúvida, aquilo que dura, segundo Bergson, é um único e mesmo ser. Mas, justamente, isso acentua a necessidade de esclarecimentos ontológicos. Porque, para terminar, não sabemos se é o ser que dura ou se a duração é que é o ser. E, se a duração é o ser, então Bergson deveria nos dizer qual a estrutura ontológica da duração. E se, ao contrário, é o ser que dura, seria preciso mostrar aquilo que em seu ser permite durar”.<sup>46</sup> Devemos procurar no próprio presente a estrutura que o impede de constituir-se como um instante.

A tese instantaneísta não deve ser negada opondo à sucessão de instantes uma continuidade, mas mostrando que não é possível uma sucessão instantânea porque o presente nunca se constitui como instante: o presente não é um novo ser que se soma ao instante anterior. Mas o que é o presente? Em Descartes, o presente era caracterizado pelo ser: o presente tinha a contingência de um ser criado. Isso fará com que, ao contrário do passado que não é mais e do futuro que ainda não é, o presente seja. Mas vimos que, se o presente for um instante fechado em si, qualquer relação entre o antes e o depois carecerá de sentido: esse instante autônomo não manterá qualquer relação com o que ele era e com o que ele não é ainda: com o instante que o precedeu e com o que lhe seguirá. No entanto, a tese cartesiana, ao estabelecer o presente como um instante, circunscreverá a relação entre o sujeito (criado) e a coisa (também criada) dentro deste instante. Teríamos então

---

<sup>45</sup> Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes; 1996; p. 644.

<sup>46</sup> SN, p. 191. (EN, 181)

dois em-sis frente a frente: um sujeito, existente como coisa pensante, presente ao objeto. Essa relação entre a *res cogitans* e a *res extensa*, em Descartes, é externa. Daí a necessidade de um terceiro termo para que se estabeleça a presença. Mas já mostramos que a consciência sartriana, não possuindo conteúdo próprio (como o sujeito cartesiano) se constituirá necessariamente como consciência de alguma coisa, ou seja, sendo presente a determinado ser. Contudo essa presença, ao contrário da relação entre a *res cogitans* e a *res extensa* em Descartes, será um nexó interno. “A presença a ... é uma relação interna do ser que está presente com os seres aos quais está presente.”<sup>47</sup> Para que a consciência seja presente a determinado objeto ela deve ser consciente de si como presença a esse objeto. “(...) originalmente o Para-si é presença ao ser na medida em que é para si mesmo sua própria testemunha de coexistência.”<sup>48</sup> Assim, é o Para-si mesmo que intermedia sua presença a coisa. Mas, ao mesmo tempo em que é presença a si como presença ao ser, a consciência é presença a determinado ser como não sendo esse ser. O nexó pelo qual a consciência se faz presente ao ser é um nexó negativo. “O Para-si é consciência de ... como negação íntima de ...”.<sup>49</sup> Através de uma negação no Presente, o Para-si foge da identificação com o Em-si ao qual ele é presente. Assim, a presença do Para-si ao Em-si não é adesão total. Mas, até aí, o *cogito* sartriano não vai mais longe que o *cogito* cartesiano em relação ao problema do instante: colocar-se como outro em relação ao seu objeto não basta para situá-lo além do instante. Mas o não ser do Para-si em relação ao Em-si não pode se estabelecer indiferentemente ao Para-si. Para que o Para-si não seja o Em-si, ele deve negar a si mesmo o modo de ser do Em-si. Para Sartre, na sua presença ao objeto, a consciência deve não só negar ser esse objeto, mas negar a identidade de seu ser com essa intenção em que ela posiciona o objeto. A consciência, ao posicionar seu objeto, não se estabelece como uma instância equivalente ao objeto posicionado. É estabelecida uma diferença de ser entre o Para-si e o ser ao qual ele é presente. Ele escapa da identificação não apenas contrapondo-se ao Em-si, mas negando a si mesmo uma existência limitada a essa presença atual que ele é. “Escapa duplamente ao ser, por desagregação íntima e negação expressa.”<sup>50</sup> Não há uma consciência que “é” ao lado do Em-si, participando de um mesmo instante “O ser que é presente a ... não pode, portanto,

---

<sup>47</sup> Idem, p. 174. (EN,165)

<sup>48</sup> Idem; p. 176. (EN,166)

<sup>49</sup> Idem; p. 177. (EN,167)

<sup>50</sup> Idem; Ibidem. (EN,167)

ser ‘Em-si’ em repouso.”<sup>51</sup> A Presença não é a coexistência de dois seres fechados no instante, um negando ser o outro.

Sartre utiliza o termo evasão (*évasion*) para caracterizar a relação de presença do Para-si ao Em-si. O Presente é justamente esse movimento de evasão do Para-si frente ao Em-si. “O Para-si é presente ao ser em forma de fuga; o Presente é fuga perpétua frente ao ser.”<sup>52</sup> Assim, o presente não é algo que “vem” ao Para-si, mas é pelo Para-si que o presente surge no mundo. Nessa medida é que Sartre pode afirmar que o Presente não é. O Presente não é a coincidência do Para-si e do Em-si, o Presente é a partir de onde o Para-si se transcende, escapando do Em-si e do instante. “O que falsamente se denomina Presente é o ser ao qual o presente é presença. É impossível captar o Presente em forma de instante, pois o instante seria o momento em que o presente é. Mas o presente não é, faz-se presente em forma de fuga.”<sup>53</sup>

Assim, o presente nunca adquire a forma do instante. Por isso não podemos dizer que o Para-si e o Em-si participam de um mesmo presente, como duas substâncias que existem paralelamente. Nem mesmo podemos dizer que duas coisas participam de um mesmo presente sem pressupor um Para-si que, através de sua presença ao ser, estabeleça essa co-presença: sendo fechado em si mesmo, um objeto não pode intermediar sua existência em relação a outros objetos. “O Para-si é o ser pelo qual o presente entra no mundo; os seres do mundo são co-presentes, com efeito, na medida em que o mesmo Para-si se acha ao mesmo tempo presente a todos”.<sup>54</sup> Se o Para-si pode estabelecer co-presenças no presente é porque ele mantém certa distância de si mesmo e assim desse presente. “(...) somente o Para-si poderia existir desse modo na unidade ek-stática de si”.<sup>55</sup> Ao descolar-se do presente, o Para-si organiza a totalidade dos seres nesse Presente.

Mas, se o Presente não é, se o Presente surge no mundo pelo Para-si, é justamente na medida em que o Para-si ultrapassa o Em-si. Mas o Para-si, ao ultrapassar o Em-si no presente, não torna-se totalmente alheio a esse Em-si. Para Sartre, esse Em-si ultrapassado se constituirá como o Passado do Para-si. É o que veremos adiante.

---

<sup>51</sup> Idem; p.175. (EN,165)

<sup>52</sup> Idem; p.177. (EN,168)

<sup>53</sup> Idem; Ibidem. (EN,168)

<sup>54</sup> Idem; p. 175. (EN,166)

<sup>55</sup> Idem.; p.191. (EN,180)

## 2. 2. A PRESENÇA DO PASSADO

### 2. 2. 1. A BUSCA PELO PASSADO EM PROUST

Se o presente não é um instante que em seu surgimento abole o instante anterior, então o Para-si não se desliga desse presente quando ele torna-se Passado. Devemos ver de que modo o Para-si conserva o seu Passado.

Iniciaremos a análise da descrição fenomenológica do Passado efetivada por Sartre em *O ser e o nada*, contrapondo-a à descrição de Proust. Não há um texto específico de Sartre sobre Proust. No entanto, Sartre refere-se a sua obra em passagens de *O ser e o nada* e *A propos de "Le Bruit et la Fureur"* *La temporalité chez Faulkner*.<sup>1</sup>

Proust descreve uma fragmentação do tempo que é contemporânea da fragmentação da personalidade das personagens.<sup>2</sup> Boa parte de *Em busca do tempo perdido* descreve essa ação transformadora do tempo sobre as personagens. Há, ao longo do romance, um desdobramento e uma metamorfose dessas personalidades. Há uma permanente desagregação das personagens, dos sentimentos, dos lugares e essa desagregação é efetuada pelo tempo. O tempo se apropria das personagens para se mostrar. Essas personagens tentam agarrar-se aos sentimentos, mas esses sentimentos lhes escapam como o fluir dos instantes: eles são destruídos pelo tempo. Desse modo, o “eu” de cada personagem é fragmentado: o “eu” de ontem é deixado para trás e um novo “eu” surge desligado do “eu” anterior. A sucessão de personalidades é semelhante à sucessão de imagens na lanterna mágica. E, tal como as imagens da lanterna mágica, há uma ligação externa entre esses momentos.

---

<sup>1</sup> Antes de abordarmos a questão do tempo em Proust, devemos fazer um pequeno esclarecimento da perspectiva dessa abordagem. Os estudos sobre Proust costumam definir *Em busca do tempo perdido* ora como um romance de “fluxo de consciência” ora como um “romance de aprendizagem”. Segundo Paul Ricoeur (*Tempo e Narrativa*, Ed. Papyrus, vol. II p.230) há, em *Em busca do tempo perdido*, duas vozes narrativas: a do herói e a do narrador. Conforme avançamos no romance a voz do narrador adquire preeminência e recobre a do herói. A figura do herói mostra-se mais envolvida com os acontecimentos narrados. Já o narrador sobrevoa essa descrição: adianta alguns dados e confere significação às experiências do herói. Enquanto o herói busca recuperar seu passado, o narrador fala desse passado do ponto de vista de quem já o recuperou. Assim, podemos dizer que o narrador encontra-se de certa forma acima do tempo vivido pelo herói. *Em busca do tempo perdido* permite essas duas leituras e assim duas maneiras de abordar o problema do tempo em Proust. No entanto, interessa para nossos fins enfatizar a leitura de *Em busca ...* como um romance de “fluxo de consciência”. Essa descrição não alcançará as transformações e a resignificação por qual passa essas experiências quando ligadas às especulações sobre a arte (que surgem principalmente em *O tempo redescoberto* e onde a arte resignifica essas experiências como a história de uma vocação.), que configuram *Em busca do tempo perdido* como um romance de aprendizagem. Assim, procuraremos enfatizar as experiências dos personagens na sua relação imediata com o tempo.

<sup>2</sup> Sartre refere-se a essa fragmentação do eu em Proust. SN, p.163 e 186. (EN, 154 e 176)

O esquecimento que separa o presente do passado é em Proust resultado do fluir do tempo. Proust descreve mesmo situações em que a identidade do sujeito é momentaneamente perdida. “E quando acordava no meio da noite, como ignorasse onde me encontrava, no primeiro instante nem sabia quem eu era”.<sup>3</sup> O sujeito que acorda apressa-se a reencontrar sua identidade. Nesse momento, ele está, de certa forma, fora do tempo, pois esse instante encontra-se totalmente isolado dos demais. Há uma indefinição do tempo e do sujeito. Mas se a identidade desse sujeito é recobrada logo depois, no entanto, seu passado permanece longínquo. Por isso, boa parte da obra procura mostrar esse “tempo perdido”, esse mundo e esse “eu” que ficam para trás. “Nosso eu é feito da superposição dos nossos estados sucessivos.”<sup>4</sup> Para Poulet, a superposição de momentos é em Proust a própria forma do tempo, que faz com que o momento atual esconda os anteriores.<sup>5</sup> O sujeito proustiano percorre os instantes sem apreender seu conteúdo, que se “perde”. O escoamento do tempo, em Proust, revela essa inconsistência do presente.

Mas esse “tempo” não está definitivamente perdido; ao contrário, esses momentos que submergem no passado podem aflorar, renascer no presente. “(...) levantamentos fazem aflorar à superfície camadas mais antigas”.<sup>6</sup> Se temos, por um lado, um tempo que destrói, por outro, temos uma memória que conserva. Em alguns momentos de *Em busca ...* Proust descreve o encontro com esse passado que se acreditava perdido. A célebre passagem da “madeleine” molhada no chá mostra uma sobreposição de sensações que faz com que a personagem tenha a impressão de que uma mesma sensação existe simultaneamente no passado e no presente. Essa sensação intermedia o passado e o presente: é alguma qualidade sua que faz a ligação entre o passado e o presente.<sup>7</sup> Assim, através da ligação de uma sensação atual com a sensação antiga, os momentos perdidos são reencontrados.

No surgimento da lembrança, há um movimento de recuperação do eu. Ao mesmo tempo que a sensação presente identifica-se à sensação passada, o eu presente identifica-se ao eu passado. O reconhecimento de um sentimento anterior é o reconhecimento de um eu. Quando o eu presente e o eu passado se reencontram, surge uma identidade que escapa do fluir do tempo. Nesse momento o tempo que fragmenta é vencido: a experiência das duas

---

<sup>3</sup> Proust, Marcel. *O caminho de Swann*. Trad. Mário Quintana. Porto Alegre/Rio de Janeiro: Globo, 9ª edição. p. 13.

<sup>4</sup> Proust, Marcel. *A Fugitiva*. Trad. Carlos Drummond de Andrade. Porto Alegre/Rio de Janeiro: Globo, 6ª edição. 1983. p.99.

<sup>5</sup> Poulet, G. *O Espaço Proustiano*. Rio de Janeiro: Imago, 1992; p. 78.

<sup>6</sup> *A Fugitiva*. p. 99.

<sup>7</sup> Se não há coincidência de qualidade entre dois momentos, eles se isolam.



sensações sobrepostas revela a experiência da duração. Para Proust, a duração só é inteiramente apreendida no olhar para o passado. No presente, só temos o fenômeno do escoamento, que não representa totalmente o tempo. Há uma correção da imperfeição do presente quando esse presente se reencontra com o passado. Assim, é feita a “ponte” entre o momento passado e o momento presente. Mas essa “ponte” é mais uma invasão do passado no presente: o passado ressurge juntamente e contra o instante presente que insistia em aboli-lo. Essa inserção do passado no presente faz com que haja uma vacilação da realidade presente. Mas, justamente porque é presente, essa sensação do passado surge inicialmente indeterminada para depois ser ligada a determinada época. “(...) aprender de que circunstância particular, de que época do passado se trata”.<sup>8</sup>

Através da sensação, caem as barreiras entre o passado e o presente. Passado e presente passam a disputar o mesmo espaço. Mas, em Proust, a recuperação do passado não é obra de um pensamento engajado, mas de uma memória involuntária. O fenômeno verificado na sobreposição da sensação presente com a lembrança ausente não é algo planejado, mas ocorre por ocasião de episódios indiferentes à vontade da personagem. A memória voluntária não restituirá por si só essa ligação: as informações que ela proporciona são informações derivadas. É necessário um súbito impulso da memória involuntária para que o momento passado seja reconduzido ao presente. Através da memória involuntária, esse passado perdido no esquecimento retorna ao presente. Esses bruscos aparecimentos do passado são como “avisos” sobre a conservação, frente ao escoamento temporal, do passado. Cabe ao pensamento apenas utilizar-se desse renascimento para constituir determinações sobre ele.

A ligação entre o passado e o presente só surge ocasionalmente. Se há uma contingência da memória, há também uma contingência no surgimento do passado.<sup>9</sup> Contudo, a sensação desse renascimento é passageira (intermitente): a descontinuidade temporal logo volta a prosperar. Deste modo, a duração proustiana distingue-se da duração bergsoniana: não é mais um fluir contínuo e melódico, mas uma duração conquistada. Por isso, quando a impressão do passado surge para o sujeito proustiano, que permanece, apesar de tudo, consciente do escoar do tempo, ele se agarra a ela, com o propósito de interromper essa desagregação efetuada pelo tempo. O esforço para recuperar o tempo é o esforço para evitar que o “eu” escape. Se o passado está esquecido, há em Proust uma obsessão por esse passado. E é esse mesmo o tema da obra de Proust: a reconquista do

---

<sup>8</sup> *O caminho de Swann*. p.46.

<sup>9</sup> Poulet, G. *Études sur le temps humain vol. 1*. Éditions du Rocher, p. 409.

tempo. Desse modo, Proust oscila entre uma concepção instantaneísta do tempo ao lado de uma concepção mais ampla de duração. Na sua descrição inicial, o tempo proustiano se revela uma sucessão de instantes isolados. Mas, através da memória, os instantes devem ser superados em direção a uma duração.

Vemos assim, narrado em *Em busca ...*, o esforço de Proust para evitar que o passado escape. Mas esse esforço surge justamente porque Proust quer, não somente que o passado surja para o presente, mas que esse passado seja presente. Assim, Proust descreve alternadamente um passado que ficou para trás, que teve seus laços rompidos com o presente e um passado que ressurgiu inteiramente no presente. Mas trata-se apenas de uma concepção de passado: esse passado que parecia perdido, na verdade nunca esteve perdido: a sensação ressurgiu na memória involuntária com toda sua originalidade. Sua existência é de uma objetividade tal que, quando “reencontrado”, tem suas características reproduzidas com tanta vivacidade que acaba por ofuscar o presente. Se esse passado parecia perdido, não é porque ficou para trás do presente, mas porque fixou sua existência paralelamente ao presente. Desse modo, a duração proustiana caracteriza-se pelo paralelismo do passado e do presente. Se o passado pode ressurgir no presente tal como ele é, é porque ele se conserva por inteiro, paralelamente ao presente. Essa existência do passado paralela ao presente é o passado “puro”, o passado em-si. Há uma impressão exterior que passa e uma impressão interiorizada que se conserva em si. Enquanto na memória voluntária o passado é representado (a síntese parte do presente), o passado que se revela na lembrança involuntária (afirmação do passado que vem do próprio passado) é, segundo Deleuze<sup>10</sup>, um passado em si, um passado puro. Assim, se o passado não está ligado diretamente ao presente, mas é paralelo ao presente, não podemos dizer que o passado é passado deste presente. Daí a dificuldade para as personagens de Proust em reencontrar o passado: se o passado não é passado desse presente, não é o passado do eu atual, é porque sobrevive como presente do eu passado. Esse passado está isolado, em sua preteridade, do presente. É como se houvesse em Proust duas dimensões paralelas, passado e presente, que só eventualmente se encontram. Mas o que é um passado que não seja passado de um presente? Para Sartre, se há uma exterioridade entre passado e presente, qualquer tentativa de religá-los será infrutífera. “(...) o passado bem pode existir à sua maneira: as pontes estão cortadas. O ser nem mesmo ‘esqueceu’ seu passado: seria ainda uma forma de conexão. O passado lhe escapuliu como um sonho.”<sup>11</sup> Para Sartre, a relação entre presente e passado

---

<sup>10</sup> *Différence et Répétition*, Paris: PUF, 1971. p. 115.

<sup>11</sup> SN, p.162. (EN,153)

não pode ser uma relação exterior, não pode ser relação entre dois seres fechados em si. Se temos um presente que é o que é e um passado que também é o que é, o surgimento de um resultará no encobrimento do outro (é isso que acontece em Proust no momento em que uma sensação é reconhecida). Mas duas plenitudes positivas não podem conviver. O passado não pode ser concebido “ao lado” do presente: o passado deve estar ligado internamente ao presente. “Meu passado não aparece jamais no isolamento de sua ‘preteridade’; seria até absurdo considerar que pudesse existir como tal: é originariamente passado deste presente. E é assim que deve ser elucidado previamente.”<sup>12</sup> Para que haja um passado, o presente atual deve de algum modo ser presença a esse passado. “(...) se a remanência existencial do ser sobre a forma de passado não surge originariamente de meu presente atual, se meu passado de ontem não for como uma transcendência para trás de meu presente de hoje, perderemos toda esperança de religar o passado ao presente.”<sup>13</sup>

Desse modo, o passado de uma consciência deve ser sustentado por seu ser atual. O passado não pode repousar como um passado em si, que só ocasionalmente torna-se passado dessa ou daquela vivência. A vivência não vai buscar em um passado universal o “seu” passado. Ao contrário, só pode haver um passado universal porque a consciência “era” tal passado. Não pode existir um passado se a consciência lhe é indiferente: se há um passado, é porque a consciência “tem-de-ser” esse passado. “(...) ‘era’ significa que o ser presente tem-de-ser em seu ser o fundamento de seu passado sendo ele próprio esse passado”.<sup>14</sup> Assim, o passado nunca é abandonado pelo presente: não é, como quer Proust, algo que existe à margem da consciência e que deve ser recuperado. O passado não sobrevive à margem da consciência, o passado só existe porque há uma consciência que “era” esse passado. “Sou o meu passado, e, se não o fosse, meu passado não existiria nem para mim, nem para ninguém. Já não teria qualquer relação com o presente”.<sup>15</sup>

Mas isso não quer dizer que o ser do passado venha de uma representação da consciência. O ser do passado não é dado por um ato da consciência. Ao contrário, o passado está sempre aí, no horizonte da vivência atual, independentemente de qualquer processo de evocação desse passado. “Meu passado não existe porque eu o ‘represento’, mas é porque eu sou meu passado que ele entra no mundo, e, a partir de seu ser-no-mundo, é que posso representá-lo, segundo certo processo psicológico”.<sup>16</sup> Se o passado não pode

---

<sup>12</sup> Idem, Ibidem. (EN,154)

<sup>13</sup> Idem; p.163. (EN,154)

<sup>14</sup> Idem; p.167. (EN,158)

<sup>15</sup> Idem; p.168. (EN,158)

<sup>16</sup> Idem, Ibidem. (EN, 159)

sobreviver à parte do ser da consciência, ele também não é algo de que a consciência possa se desligar. “O passado que sou, tenho-de-sê-lo sem nenhuma possibilidade de não sê-lo.”<sup>17</sup> Assim, se o passado não necessita ser recuperado, é porque o passado nunca foi perdido.

### 2. 2. 2. O “PESO” DO PASSADO EM FAULKNER

Ao mostrarmos a recusa de Sartre em conceber existências isoladas de Passado e Presente, não esgotamos a questão da relação entre essas duas dimensões temporais. A crítica de Sartre será apontada para outro autor “fascinado” pelo passado: Faulkner.<sup>18</sup> Se Proust descreve a dificuldade da consciência em recuperar seu passado e inseri-lo na duração, em Faulkner o passado nunca está perdido: o passado em Faulkner está sempre presente, é uma obsessão.

“Ora, salta aos olhos que a metafísica de Faulkner é uma metafísica do tempo”.<sup>19</sup> Segundo Sartre, a técnica que Faulkner emprega para descrever o desenvolvimento de seus romances denuncia uma compreensão específica da temporalidade: em *Sartoris* ele descreve gestos monótonos, repetitivos, que se somam frente a uma consciência indiferente, pretensamente vazia. Há um excesso de gestos, mas poucos “atos”, poucas “decisões”. Esses poucos atos se revelam apenas através de seus resultados: nada neles indica uma “decisão”. No entanto, se esses gestos incorporam-se ao cotidiano, eles mesmos permanecem inexplicáveis. Inexplicáveis porque essa “consciência vazia” apenas os observa “passar” juntamente com outros dados do cotidiano. Tudo é descrito como se esses atos já tivessem sido decididos. Quando há alguma explicação para estes atos, eles já passaram, eles se transformaram em “histórias”, em “relatos” que permeiam os gestos presentes. Em Faulkner, o ato nunca tem sentido no presente, mas apenas quando ele é relatado retrospectivamente. Os atos convertidos em histórias são integrados no passado. No entanto, esses atos convertidos em histórias caracterizam um passado que insiste em permanecer presente, confundindo-se com este.

À primeira vista, em *O som e a fúria*, Faulkner parece negar a temporalidade. O gesto de Quentin, que quebra seu relógio, parece confirmar isso. Mas Sartre esclarece:

---

<sup>17</sup> Idem, Ibidem. (EN,159)

<sup>18</sup> Crítica que aparece em dois ensaios de Sartre: “*Sartoris*” par W. Faulkner e *A propos de “Le Bruit et la Fureur”* La temporalité chez Faulkner; ambos em *Situations I*; Paris: Gallimard, 1978.

<sup>19</sup> La temporalité chez Faulkner; p. 66.

Faulkner não confunde temporalidade com cronologia.<sup>20</sup> Vejamos como Faulkner estabelece a relação entre os momentos do tempo.

Tal como os gestos que, em *Sartoris*, se somavam uns aos outros, o presente aqui recomeça perpetuamente. Quando Quentin (personagem de *O som e a fúria*) arranca as agulhas do relógio, o “tic-tac” continua. O presente é um evento que “chega” à consciência, a invade, tal como o “tic-tac” que insiste em soar apesar do relógio não marcar mais a hora. Essa impertinência do presente resulta da obsessão das personagens de Faulkner pelo passado. Todo esse presente é relegado a um papel de coadjuvante frente a um passado que pesa sobre essas personagens. As consciências de Benjy, o idiota, e Quentin, o suicida, movem-se constantemente do presente para o passado. Mas esse passado não é evocado por essas consciências. Ao contrário, a consciência das personagens faulknerianas estão submetidas às associações que trazem esse passado ao presente. O surgimento de uma lembrança passada independe da vontade da personagem. No caso da consciência de Benjy, o idiota, isso é mais claro, porque neste, as associações entre passado e presente são mais simples.

“- Espera um minuto – Luster disse – você ficou preso nesse prego outra vez. Será que você nunca vai conseguir passar aqui sem ficar preso no prego?

*Caddy me soltou e nós passamos para o outro lado. Tio Maury disse para não deixarmos ninguém ver a gente, então é melhor a gente se abaixar, Caddy disse. Abaixa, Benjy. Assim, olha. Nós nos abaixamos e atravessamos o jardim, onde as flores encontravam na gente e quebravam. A terra estava dura. Nós trepamos a cerca, onde os porcos estavam grunhindo e fungando. Eu acho que eles estão tristes porque um deles foi morto hoje, Caddy disse. A terra estava dura, remexida e complicada.*

*Ponha as mãos no bolso, Caddy disse. Ou elas vão ficar geladas. Você não quer ficar com as mãos geladas no Natal, quer.*

- Tá muito frio aqui – Versh disse – você não quer ir lá fora.”<sup>21</sup>

Na consciência de Benjy há um trânsito imediato de um fato presente (ficar enroscado no prego) para um fato semelhante do passado. Esse surgimento do passado é destacado por Faulkner através da utilização de itálicos. Mas o fim dos itálicos revela um segundo trânsito: desse passado que surgiu através da primeira lembrança, a consciência de Benjy vai para outro momento do passado ( agora através da lembrança da sensação de frio). Assim, esses ressurgimentos do passado se impõem frente ao presente. Sartre cita outra passagem em que há um trânsito do presente ao passado “Quando Quentin insulta

---

<sup>20</sup> Idem; p.64.

Blaid nem sequer se dá conta disso: revive sua disputa com Dalton Ames. E quando Blaid lhe acerta no rosto, essa rixa é recoberta e oculta pela rixa passada de Quentin com Ames”.<sup>22</sup> O passado, na narrativa de Faulkner, está todo aí, quase não podemos distingui-lo do presente.

Não dizíamos que Faulkner distinguia temporalidade de cronologia? Para Faulkner, as relações entre os momentos presentes e passados não respeitam a cronologia. O presente não se liga com o passado mais próximo, pois o lugar desse passado no tempo não é arbitrário, como no caso dos instantes que o relógio marca. “Sua metamorfose pode fazê-lo cair no fundo de nossa memória, como também deixá-lo na superfície; só sua densidade própria e a significação dramática de nossa vida decidem seu nível.”<sup>23</sup> É o próprio passado, e não o presente, que determinará seu lugar no tempo e seu ressurgimento. Se em Proust ainda é mantido um tempo cronológico, resultado do escoamento dos instantes, em Faulkner não há cronologia. A presença do passado impede qualquer possibilidade de cronologia.

Mas se é o passado que organiza o tempo faulkneriano e o presente acaba por brotar do passado, o passado é, como em Proust, algo que escapou ao tempo. Mas se em Proust esse passado só reaparece ocasionalmente, em Faulkner, esse passado está sempre aí organizando o tempo nos bastidores. Segundo Pouillon: “(...) um personagem de Faulkner não pensa em seu passado: ele o vive, simplesmente; para que nele pensasse, ser-lhe-ia preciso aparecer defasado com relação a um presente bem real, como acontece em Proust.”<sup>24</sup>

O presente, tal como ele é descrito aqui, não é o elo entre o passado e o futuro, mas é, juntamente com o passado, constituinte de uma totalidade “acabada”. As personagens de Faulkner nunca prevêm, estão sempre voltadas para trás, para o passado. Como não há decisões, em Faulkner, todo o sentido do presente está nos “bastidores”: todas as decisões já foram tomadas lá. “O presente caminha oculto como um rio subterrâneo, e não reaparece senão porque é ele mesmo passado”.<sup>25</sup> “O passado adquire um tipo de surrealidade: seus contornos são duros e nítidos, imutáveis; o presente, inominável e fugidio, se defende mal contra ele”.<sup>26</sup>

---

<sup>21</sup> Faulkner, W. *O som e a fúria*. Círculo do Livro: São Paulo, s/d. p.06.

<sup>22</sup> *La temporalité chez Faulkner*, p.69.

<sup>23</sup> *Idem*; p.69.

<sup>24</sup> Pouillon, J. *op. cit.* p. 177.

<sup>25</sup> *La temporalité chez Faulkner*; p. 68.

<sup>26</sup> *Idem*; p.68.

Em Faulkner, o passado, longe de ser algo que é retido ao longo do escoamento dos instantes, é um peso que as personagens carregam permanentemente. Essas personagens não conseguem manter nenhuma distância frente a esse passado, pois o passado não é “para elas”, elas “são” esse passado. A memória não é algo que aponta para trás: ela aponta para o real, e o real, para Faulkner, é o passado.<sup>27</sup> Não podemos nem mesmo dizer que o passado determina a consciência das personagens faulknerianas: elas são seu passado.

Por conta da crítica a Proust, vimos que o passado nunca é abandonado. Mas o que é esse passado com que a consciência se relaciona? Sartre afirma: é a facticidade.<sup>28</sup> Essa facticidade, a consciência tem-de-ser. O Passado representa a dimensão de ser do Para-si que tornou-se fato e que por isso não pode ser alterada. “O Em-si ultrapassado permanece e o impregna [o Para-si] com sua contingência original.”<sup>29</sup> Se podemos dizer que o Para-si é isto ou aquilo, é no passado que isso é possível. Nesse sentido, meu ser no passado é em-si: o Passado é o Para-si transformado em substância. Mas se Sartre mostrou que a relação entre o Para-si e seu Passado é interna, no entanto, o Para-si não o é sob a forma da total identidade: “Não o sou, já que eu o era.”<sup>30</sup> Pelo mesmo movimento em que a consciência é seu Passado, ela acaba por escapar desse Passado. Assim, o Passado surge exatamente na medida em que a consciência escapa de identificar-se a ele. Vejamos.

A relação primeira da consciência com o Passado é uma relação de negação (nadificação): A consciência só pode ser para si mesma seu Passado negando sua identidade com esse Passado “(...) se não sou meu próprio passado, isso não se dá pelo modo originário do devir, mas na medida em que tem-de-sê-lo para não sê-lo e que tenho-de-não-sê-lo para sê-lo.”<sup>31</sup> O Para-si assume sua facticidade tomando distância em relação a ela, seu ser está sempre além da facticidade. Então, ao contrário de Faulkner, em Sartre, a facticidade é sempre facticidade ultrapassada. Não há homogeneidade entre Presente e Passado: o Passado é aderência ao Em-si e o Presente é a fuga do Para-si frente ao Em-si. Assim, para Sartre, o sujeito não pode viver seu passado, tal como Faulkner descrevia. A facticidade não é assim algo dado à consciência, mas é a partir de onde a consciência se faz ser. Mas isso não quer dizer que o passado determine uma relação causal na consciência.

---

<sup>27</sup> Pouillon, J. *op.cit.* p.173.

<sup>28</sup> SN, p. 171. (EN,162)

<sup>29</sup> Idem; *ibidem*. (EN,162)

<sup>30</sup> Idem; p. 169. (EN,160)

<sup>31</sup> Idem; p.170. (EN,161)

“(…) é precisamente o indicativo, do qual nenhum imperativo pode ser deduzido; o fato contingente e inalterável que eu era.”<sup>32</sup>

### 2. 2. 3. O MONISMO DE BERGSON

Quando se tenta estabelecer uma continuidade entre as dimensões temporais, corre-se o risco de identificá-las. Sartre apontou esse problema em Faulkner. Mas, quando descrevemos a recusa do instante por Bergson, um problema semelhante se revelava. Vejamos.

Para Bergson, o presente nunca surgirá isolado, mas relacionado com o passado e o futuro. Assim, o presente não surge como um instante que destitui o anterior, mas articulado dentro do fluxo do qual faz parte. Ele não é um “átomo”, pois mantém uma relação interna com a pluralidade temporal. “(…) o presente real, concreto, vivido, aquele a que me refiro quando falo de minha percepção presente, este ocupa necessariamente uma duração. (...) o que chamo ‘meu presente’ estende-se ao mesmo tempo sobre meu passado e meu futuro”.<sup>33</sup>

Se toda percepção de um objeto presente necessita da conservação do passado, então ela também envolve um apelo à memória. “Por mais breve que se suponha uma percepção, com efeito, ela ocupa sempre uma certa duração, e exige conseqüentemente um esforço da memória”.<sup>34</sup> Para que a percepção seja possível, deve haver uma interação entre passado e presente. Em Bergson, essa interação se faz através de um trânsito de informações entre a “lembrança pura”, a “lembrança-imagem” e a presença ao objeto. O fluir da percepção é garantido pela memória, que retém suas informações e lhe envia lembranças complementares. “A duração interior é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente”.<sup>35</sup> Desse modo, o passado coexiste com o presente. Mas esse passado que o presente traz consigo não é apenas o passado que surge em imagem, o passado que coexiste com o presente é o passado “em geral”. O passado não deixa de ser, mas apenas deixa de agir: conserva-se por inteiro, até que a consciência “projete sua luz” em uma extensão desse passado, fazendo-o surgir como imagem. A imagem-lembrança é apenas a atualização desse passado que se conserva em estado latente, que se conserva

---

<sup>32</sup> Idem; p.173. (EN,164)

<sup>33</sup> Bergson, Henri. *Matéria e Memória; Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999; p. 161.

<sup>34</sup> Idem; p.31.

<sup>35</sup> Bergson, Henri. *Introduction a la métaphysique* in *La Pensée et le Mouvant*. Paris. PUF, 1950, p. 200.



“em-si.”<sup>36</sup> O modo de existência do passado em Bergson possui semelhanças com aquele passado descrito por Proust. Mas, em Bergson, a continuidade da duração impede que esse passado seja “perdido”. Não há uma “intermitência” na relação entre passado e presente. Esse passado, que Bergson chama de lembrança pura, coexiste com o presente de forma virtual, inconsciente. O passado permanece virtual, inconsciente, sendo organizado com o presente (tornado consciente) na medida em que esse presente necessita de sua “utilidade”. Há, assim, um trânsito contínuo de informações entre passado e presente, entre inconsciente e consciência.<sup>37</sup> “Daí decorre que o horizonte imediato dado à nossa percepção nos pareça necessariamente cercado de um círculo mais largo, existente embora não percebido”.<sup>38</sup>

Essa memória pura conserva-se organizada em vários níveis. Nos níveis mais expandidos, as lembranças apresentam-se distintas, em formas individuais. Na medida em que se aproxima da percepção, a memória mostra-se mais contraída: as lembranças são associadas de forma a prestar-se à ação. “A mesma vida psicológica seria portanto repetida um número indefinido de vezes, nos estágios sucessivos da memória, e o mesmo ato do espírito poderia ser desempenhado em muitas alturas diferentes”.<sup>39</sup> Há assim, não só uma coexistência entre passado e presente, mas também entre todos os níveis do passado.

Conforme a memória se contrai, as lembranças se aproximam do presente e se confundem com este. Desse modo, a relação entre passado e presente não é somente uma coexistência “paralela”, como em Proust: essa coexistência entre passado e presente é, ao mesmo tempo, coextensão. O passado é coextensivo ao presente na medida em que o presente mostra-se como o “lado consciente” desse passado: o passado que culmina em consciência. A coexistência entre presente e passado acaba por revelar a concepção “monista” do tempo em Bergson. A percepção é o estágio mais contraído da memória e o presente é o estágio mais contraído do passado. Segundo Bachelard, “[o bergsonismo] (...) reservou uma solidariedade entre o passado e o futuro, uma viscosidade da duração, que fez com que o passado continue a ser substância no presente, ou, em outras palavras, que o instante presente nunca seja outra coisa que não o fenômeno do passado”.<sup>40</sup>

Se Bergson afirma que há uma diferença, não de grau, mas de natureza entre passado e presente (o presente se define pela ação, enquanto o passado permanece inativo),

---

<sup>36</sup> *Matéria e Memória*, p.175.

<sup>37</sup> Bergson, Henri. *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance* in *L'Énergie Spirituelle*. Paris: PUF, 1949; p. 129.

<sup>38</sup> *Matéria e Memória*, p.169.

<sup>39</sup> *Idem*; p.120.

no entanto, essa diferença parece só ser uma diferença na forma em que eles aparecem: seu reconhecimento é de natureza diferente. Assim, as descrições de Bergson parecem revelar justamente o contrário de suas afirmações, pois se o presente é um momento mais “iluminado” na duração, entre o ser do passado e o ser do presente parece só haver uma diferença de grau: o presente conserva o passado, mas esse passado ainda é presente.

Essa indistinção entre passado e presente tem origem na própria noção de presença em Bergson. “A consciência aparece nele como uma qualidade, um caráter dado, quase uma espécie de forma substancial da realidade: ela não pode nascer onde não está, nem começar, nem acabar de ser. E, em compensação, ela pode ser sem se acompanhar por qualquer ato, nem mesmo por alguma manifestação de sua presença, no estado puramente virtual”.<sup>41</sup> A consciência bergsoniana confunde-se com seu passado: todo conjunto do passado está de antemão contido na consciência. Todo passado aguarda, como um “mundo de imagens”, a ocasião para iluminar-se e surgir no presente. Mas essa iluminação não parte da consciência: “Há uma espécie de inversão da comparação clássica: em vez de ser a consciência uma luz que vai do sujeito à coisa, é uma luminosidade que vai da coisa ao sujeito”.<sup>42</sup>

Para Sartre, o fato de que a consciência conserva o passado e de que há um “circuito” entre presente e passado nada explica sobre a expansão da consciência nos três ek-stases temporais. Isso acontece porque, em Bergson, a consciência confunde-se com o ser Em-si: nesse fluir indiviso, tudo é presente.

“Sequer a interpenetração absoluta do presente pelo passado, tal como a concebe Bergson, resolve a dificuldade, porque esta interpenetração, que é organização do passado com o presente, vem, no fundo, do próprio passado e não é mais que uma relação de habitação. O passado pode ser concebido, então, como existindo no presente, mas nos privamos dos meios de apresentar esta imanência a não ser como a de uma pedra no fundo do rio. O passado pode decerto infestar o presente, mas não pode sê-lo”.<sup>43</sup>

Para Sartre, o passado é Em-si, mas não é Em-si “no” presente, mas Em-si “para” o presente. A consciência deve existir ek-staticamente no passado e não tê-lo no presente. A questão para Sartre é: o que a consciência deve ser para ter um passado? Isso Bergson não esclarece; ele apenas deriva a consciência da memória, do passado.

---

<sup>40</sup> Bachelard, Gaston. *A dialética da duração*. São Paulo: Ática, 1994; p.12.

<sup>41</sup> *A imaginação*. p.54.

<sup>42</sup> Idem; Ibidem.

<sup>43</sup> SN, p.165. (EN,156)

## 2. 2. 4. A DIMENSÃO ONTOLÓGICA DO PASSADO

Em Bergson, o passado é coextensivo ao presente na medida em que o presente mostra-se como o “lado consciente” desse passado: o passado que culmina em consciência. Porém, ao mesmo tempo em que esse passado ainda é presente, ele confunde-se com o ser: enquanto o presente não cessa de passar, o passado não cessa de ser. O passado é, desse modo, a condição para que todo presente passe. Em Bergson, o presente é caracterizado pelo movimento, enquanto o passado caracteriza-se pela permanência. O passado é conservado inconsciente, todo inteiro: o passado é conservado “em si”.<sup>44</sup>

Mas esse passado que se conserva por inteiro, não é, para Bergson, algo distante do presente: é contemporâneo ao presente. Na verdade, o passado surge ao mesmo tempo que o presente. Cada percepção deve, ao mesmo tempo que surge como presente, fazer-se passado. “Nós sustentamos que a formação da lembrança nunca é posterior àquela da percepção: ela é contemporânea. Na medida em que a percepção surge, sua lembrança perfila-se ao seu lado”.<sup>45</sup> É constituída uma cópia (imagem) do presente na medida em que este surge, e essa cópia é o passado. Assim, o passado já é antes de tornar-se passado. Do mesmo modo, o presente não torna-se passado: ele já é passado antes de passar. Assim, a percepção deve se bifurcar em um aspecto consciente e em um aspecto inconsciente. “A lembrança aparece como duplicando a todo instante a percepção, nascendo com ela, se desenvolvendo ao mesmo tempo que ela”.<sup>46</sup> É o “lado” inconsciente da percepção que vai garantir sua vinculação com a totalidade da matéria. É esse “lado” inconsciente que fixará a consciência no ser. Desse modo, o presente é inserido na duração através de um desdobramento que o faz passado.

Veremos agora as semelhanças e as distinções entre esse passado bergsoniano e a concepção ontológica de passado em Sartre.

Qual é a ligação do Para-si com seu Passado? Não é uma relação representativa, é uma relação ontológica: o passado está lá, no horizonte do Para-si, antes de qualquer representação. Já tínhamos descrito o Passado como facticidade. A relação do Para-si com seu Passado é a relação com algo que já passou, com algo que tornou-se irremediável. Nesse sentido, o Para-si não é mais fundamento desse Passado, não pode suprimi-lo. O Passado é a dimensão da totalidade Para-si que fixou-se no Ser. Todo Para-si, enquanto

---

<sup>44</sup> *Matéria e Memória*. p.175.

<sup>45</sup> *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, p.130.

<sup>46</sup> *Idem*; p.135.

totalidade temporal deve ter essa dimensão Em-si, deve ter em seu horizonte um ser que ele tem-de-ser. “(...) qualquer que seja o surgimento do Para-si no mundo, ele vem ao mundo na unidade ek-stática de uma relação com seu Passado: não há um começo absoluto que se converta em passado sem ter passado, mas sim, como o Para-si, enquanto Para-si, tem-de-ser seu passado, ele vem ao mundo com um Passado”.<sup>47</sup> O Para-si, ao mesmo tempo que nega o Em-si ao seu ser e o ultrapassa, deve ter para si mesmo esse acontecimento absoluto, que é a ligação com um Em-si (através da nadificação). “O que constitui originalmente o ser do Para-si é essa relação com um ser que não é consciência, que existe na noite total da identidade e que o Para-si, todavia, é obrigado a ser, fora de si, atrás de si”.<sup>48</sup> Há uma ligação intrínseca do Para-si com esse ser em-si que é o Passado, ser que permanece fora do alcance das decisões do Para-si. O Para-si tem-de-ser seu Passado. Porém, se o Para-si tem-de-ser esse momento de seu ser que deslizou para o Em-si, se o ser do Passado, na sua plenitude, não pode ser transformado pelo Para-si, no entanto, o surgimento desse Passado só é possível pela estrutura de ser do Para-si. “Este ser que o Para-si tem-de-ser se dá (...) como algo sobre o qual é impossível voltar, precisamente porque o Para-si não pode fundamentá-lo à maneira do reflexo-refletidor, mas sim pode fundamentar apenas a conexão deste ser consigo mesmo. O Para-si não pode fundamentar o ser deste ser, mas somente o fato de que este ser possa ser dado”.<sup>49</sup> Só é possível a aparição de um passado porque o Para-si não está confinado no presente. Assim, o passado permanece inalterado em seu caráter fáctico, ao mesmo tempo que é permanentemente ultrapassado pelo Para-si, na medida em que este constitui-se através de um distanciamento de si. Mas ao mesmo tempo em que é negado, o Em-si passa a fazer parte da totalidade do Para-si. A mesma estrutura do Para-si que impede sua identidade com o Passado, ao mesmo tempo impede a desvinculação do Para-si e do Passado. “(...) na percepção do objeto, o Para-si se assume para si como não sendo objeto, enquanto que na revelação do Passado, o Para-si se assume como sendo o Passado e só está separado dele por sua natureza de Para-si.”<sup>50</sup>

O Para-si tem-de-ser esse Em-si que ele “era”.<sup>51</sup> Mas como a relação primeira do Para-si com seu Passado não é uma relação de representação, o limite da memória não afeta a solidariedade que o Para-si tem com seu Passado: o Passado do Para-si não se

---

<sup>47</sup> SN; p.194. (EN, 184)

<sup>48</sup> Idem; p.195. (EN, 184)

<sup>49</sup> Idem; p. 194. (EN, 183)

<sup>50</sup> Idem; p.197. (EN,186)

resume ao passado “percebido”. O Para-si é esse Passado, mesmo que o seu conteúdo não seja dado. Não tenho seu “conteúdo”, mas sei que esse passado “estava lá”, sei que eu o fui. Mas, se o Para-si relaciona-se com seu Passado, essa relação, originalmente, não é tematizada: esse Passado surge para o Para-si no plano pré-reflexivo, antes de qualquer posicionamento. O Para-si só pode manter uma relação de ser com o Passado, enquanto este surgir imediatamente, sem intervenção de qualquer ato de recordação. Na medida em que o Passado é tornado objeto para a consciência, o Para-si deixa de sê-lo: não temos mais um passado ontológico, mas um passado psicológico. “O Passado não está mais atrás: não deixa de ser passado, mas deixo de sê-lo; de modo primário, eu era meu Passado sem conhecê-lo (mas não sem ter consciência dele); de modo secundário, conheço meu passado, mas já não o sou”.<sup>52</sup> Desse modo, o ser do Para-si não se esgota no conhecimento que este tem de sua vida psíquica. O passado está no horizonte intencional do Para-si como o ser que ele foi e que agora ele tem-de-ser.

Esse Passado não é posicionado, mas tampouco é inconsciente (como em Bergson). Porque a consciência está sempre além do que lhe é atualmente dado, ela mantém uma relação com essa dimensão, que, junto com o futuro confere sentido ao Presente. O passado, assim, faz parte do campo de presença do Para-si. “Esse saber flexível, insinuante, mutável, que tece a trama de todos os nossos pensamentos e se compõe de mil indicações vazias, mil designações que apontam para atrás de nós, sem imagem, sem palavras, sem tese, é meu passado concreto na medida em que eu o era”.<sup>53</sup>

Desse modo, apesar de também identificar o Passado ao ser, a descrição sartriana do Passado distingue-se da descrição bergsoniana. Bergson, ao tornar o horizonte de meu presente (ou seja, o passado) inconsciente, faz dele um conteúdo real da consciência. Mas esse passado que circunda a consciência não pode ser conteúdo real da consciência “O Passado, como ser irreparável que tenho-de-ser, sem nenhuma possibilidade de não sê-lo, não entra na unidade ‘reflexo-refletidor’ da *Erlebnis*: acha-se fora dela”.<sup>54</sup>

Fazendo do passado uma “opacidade” que habita o ser da consciência, Bergson identifica não só o passado ao ser, mas também à consciência. Em Bergson, a consciência não “se volta” para o ser, é o ser que emerge na consciência. Em Sartre, por mais estreita que seja a relação da consciência com o Em-si, a negação constituinte do Para-si impede

---

<sup>51</sup> Nesse sentido, não é apenas com um passado “psicológico” (seus atos e estados anteriores) que o Para-si se solidariza, mas com um passado “ontológico” (o Em-si que ele era).

<sup>52</sup> Idem; p.197. (EN, 187)

<sup>53</sup> Idem; p.198. (EN, 187)

<sup>54</sup> Idem; p.196. (EN, 186)

sua identificação com o ser. Se o presente adquire ser Em-si fazendo-se Passado, no entanto esse Em-si passado é negado à existência presente: o Para-si não adquire esse ser, ultrapassa o passado negando sua identidade com este. Se o Passado é uma Presença tornada Em-si, o Para-si não traz esse Em-si como um núcleo “sólido” de seu ser. O Passado não é a parcela inconsciente do Para-si, a solidariedade do Para-si com seu Passado não é uma identificação.

## 2. 3. A TOTALIDADE TEMPORAL

### 2. 3. 1. A DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA DO TEMPO EM HUSSERL

Sartre, no início do capítulo sobre a temporalidade em *O ser e o nada*, afirma que as dimensões temporais devem ser estudadas a partir de uma totalidade que as organiza. É em vista dessa totalidade que as dimensões temporais ganham sentido. Cada dimensão, existindo fora de si, remete às outras duas. Assim, não há autonomia de uma dimensão temporal frente às outras. Vimos que Sartre critica os autores que estabeleceram esta autonomia, privilegiando uma das dimensões temporais. Husserl, que exerceu grande influência sobre Sartre, procurou, através da descrição da consciência do tempo, estabelecer uma relação interna entre as dimensões temporais.

Nas *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*, Husserl dirige suas investigações para a constituição do tempo “que aparece”, a duração aparecendo como tal. O dado fenomenológico é o tempo imanente do curso da consciência. Aqui não se trata de investigar a aparição de um tempo objetivo constituído.

“São dados fenomenológicos as apreensões de tempo (*Zeitauffassungen*), as vivências em que o temporal, no sentido objetivo, aparece. São ainda fenomenologicamente dados os momentos da vivência nos quais as apreensões do tempo enquanto tal especialmente se fundam, portanto, os eventuais conteúdos específicos da apreensão temporal (a que o inatismo moderado chama o temporal originário). Mas nada disto é o tempo objetivo. Através da análise fenomenológica não se pode encontrar a mínima porção de tempo objetivo. O ‘campo temporal originário’ não é um fragmento do tempo objetivo, o agora vivido, tomado em si mesmo, não é um ponto do tempo objetivo, etc”.<sup>1</sup>

O ponto de partida da análise husserliana do tempo é a seguinte questão: para que haja sensação de sucessão não é suficiente que haja sucessão de sensações. Por exemplo, em uma melodia, “quando soa o novo som, o precedente não desaparece sem deixar rastro, senão nós seríamos mesmo incapazes de notar as relações entre os sons consecutivos; nós teríamos, em cada instante, um som, eventualmente, no intervalo de tempo entre o toque de dois sons, uma pausa vazia, nunca, porém, a representação de uma melodia”.<sup>2</sup> A impressão precedente deve, de alguma forma, surgir em conexão com a impressão atual. Mas a impressão precedente não pode estar simplesmente ao lado da impressão atual. Se a

---

<sup>1</sup> *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. p. 39.

<sup>2</sup> *Idem*; p.45.

impressão anterior permanecesse sem nenhuma modificação, teríamos impressões simultâneas e não uma sucessão de impressões, ou seja, a percepção da melodia.

Para enfrentar essa questão, Husserl apresenta uma teoria de Brentano. Brentano procura resolver o problema da duração da percepção através das “associações originárias”. Segundo Brentano, juntamente com cada percepção presente é associada uma representação da percepção precedente. Mas essa representação de percepção não tem o mesmo caráter da percepção atual: ela é um irreal, ela é fantasiada. Assim, através de uma produção da fantasia o presente é ligado ao passado. Também o futuro é acrescentado ao presente através de uma representação fantasiosa. “Apoiada na aparição da memória momentânea, a fantasia constrói a representação do futuro num processo semelhante àquele pelo qual, sob certas circunstâncias, chegamos a representar certas novas espécies de cores e sons quando seguimos as relações e formas bem conhecidas”.<sup>3</sup> Desse modo, para Brentano, a consciência do tempo surge através de uma sucessão imaginária.

Se a tese de Brentano tem o mérito de reconhecer que uma impressão passada só pode durar no presente de forma modificada, distinta da impressão presente, no entanto, ela confunde percepção do tempo e representação do tempo. O problema principal é: como distinguimos uma percepção temporal atual (uma apresentação, *Gegenwärtigung*) de uma presentificação (*Vergegenwärtigung*, ou representação: *Repräsentation*) de uma sucessão percebida anteriormente. Se tanto a percepção de uma duração atual quanto a representação de uma duração passada são produtos da fantasia, não há diferença entre o passado imediato e o passado remoto recuperado através da imaginação. “Se a presentificação de uma sucessão ontem vivida significa uma presentificação do campo temporal originário ontem vivido e se esse mesmo se apresenta já como um contínuo de fantasias originariamente associadas, teríamos nós, então, de lidar agora com fantasias de fantasias”.<sup>4</sup> Se não temos como distinguir a primeira fantasia da segunda, os momentos passados tornam-se confusos quanto a sua posição: perdem sua objetividade (inscrição temporal).

Assim, em Brentano, o tempo surge através de uma produção da imaginação, ele se torna algo irreal. A sucessão temporal estaria cercada nos limites do instante: a temporalidade é apenas uma qualidade agregada ao instante. A consciência isolada nesse instante o dotaria de características temporais: ao instante real é adicionada a temporalidade irreal. “Os predicados modificadores de tempo são, segundo Brentano,

---

<sup>3</sup> Idem; p.48.

<sup>4</sup> Idem; p.50.



irreais; real é apenas a determinação do agora”.<sup>5</sup> O problema dessa teoria e de muitas outras, segundo Husserl, é de, ao tentar evitar que a percepção se dilua na sucessão temporal, estabelecer um atemporal que reúna essas percepções.

Husserl investigará a consciência original do tempo através da descrição dos modos de aparição dos objetos temporais imanentes. “Excluimos agora toda apreensão e posição transcendentais e tomamos o som puramente como dado hilético. Ele começa e acaba e toda a sua unidade de duração, a unidade de todo o processo, no qual ele começa e finda, move-se, depois de ter findado, para um passado cada vez mais distante”.<sup>6</sup> Em uma melodia, o som de uma nota por um lapso de tempo se mantém consciente, afastando-se constantemente para um passado. Essa nota, ao mover-se para um passado cada vez mais afastado, vai se ocultando. Temos assim, no decurso (escoamento) temporal, um “ponto-fonte”, no qual o objeto imanente começa a ser (onde se dá, no caso da melodia, a impressão da nota), e consecutivas modificações dessa impressão inicial. Se um som percebido em um determinado momento deve, de alguma forma, permanecer (co-presente) quando o novo som entra em cena, esse primeiro som deve ser retido modificado. Se assim não fosse, teríamos dois sons simultâneos e não uma melodia. Para que haja sucessão, cada “agora” atual deve modificar seu “agora” precedente em passado. Na continuidade do decurso esse ponto inicial vai sendo aprofundado cada vez mais no passado. “Esta consciência (a impressão original) está envolvida numa permanente mutação: o som-agora, presente em carne e osso, muda-se constantemente (*scil.* consciencialmente, ‘na’ consciência) em um ‘ter sido’; constantemente um som-agora sempre novo substitui o que passou na modificação”.<sup>7</sup> Assim, juntamente com a impressão atual é retida a impressão anterior modificada em impressão passada. Mas também essa nova impressão será conduzida ao passado e a impressão anterior se tornará retenção de retenção. “A cada uma destas retenções agrega-se, então, uma continuidade de mutações retencionais e esta continuidade é, ela própria, um novo ponto da atualidade, que se adumbra<sup>8</sup> retencionalmente”.<sup>9</sup> Desse modo, à proto-impressão (*Ur-impression*) é ligada uma cadeia de retenções, formando um contínuo.

---

<sup>5</sup> Idem; p.48.

<sup>6</sup> Idem; p.57.

<sup>7</sup> Idem; p.62.

<sup>8</sup> De adumbrar (sombrear, *Abschatten*). No adumbramento, há um horizonte de aparições que dá sentido e interage com uma determinada aparição. No caso do adumbramento retencional, a impressão retida liga-se a uma cadeia de retenções. A modificação que essa impressão sofre não é isolada, mas está dentro de um contínuo de modificações que abarca toda a cadeia.

<sup>9</sup> Idem; p.62.

Mas que modificação é esta que acontece na impressão quando ela é retida? Um som retido não é um som enfraquecido, não é uma ressonância. A ressonância ainda é um som atual, mas sentido com menor intensidade: a ressonância está disponível como impressão similar a outra impressão. Ao contrário da ressonância, o som retido não está disponível como impressão atual, ele se caracteriza como impressão passada. O retido não é dado como agora, senão a retenção não seria retenção, mas impressão atual. “O mesmo pode ser identicamente agora e passado, mas apenas porque durou entre o agora e o passado”.<sup>10</sup>

Essa modificação na retenção não deve alterar o caráter objetivo da impressão passada. “É um fato geral e fundamentalmente essencial que cada agora, enquanto se retrotrai para o passado, mantenha a sua estrita identidade”.<sup>11</sup> A intenção objetiva da impressão passada é preservada. A impressão retida perde sua atualidade, mas não perde sua identidade objetiva.

Se a retenção diferencia-se da impressão atual, ela também é distinta da reprodução (presentificação). Enquanto a modificação que retém o som tem o caráter de um adumbramento constante (é a consciência do agora estendida para o passado), a presentificação é o reenvio através de um ato a uma extensão temporal previamente dada: a presentificação procurará recuperar um ato perceptivo anterior reproduzindo o decorrer de suas fases. Assim, a modificação na retenção que possibilita o contínuo temporal é pressuposta para que haja reprodução de extensões temporais. Se há reprodução da consciência do tempo, essa reprodução não é a consciência do tempo original. “Graças a esta retenção, é possível um olhar retrospectivo para o que decorreu; a retenção não é ela própria um olhar retrospectivo que faça da fase decorrida um objeto”.<sup>12</sup> Não é necessário um ato para que o som seja mantido na retenção.

Desse modo, o Presente, através das retenções, traz consigo um Passado. Mas além do Passado, o Presente deve também ligar-se a um Futuro. Assim, além da cadeia de retenções, ao Presente ligam-se também intenções que visam o Futuro. A essas intenções vazias, que, quando preenchidas, tornam-se presente, Husserl chama protensões.<sup>13</sup> “Cada processo originariamente constituinte está animado por protensões, as quais constituem de modo vazio o adveniente enquanto tal, o agarram, o levam à realização”.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Idem; p.67.

<sup>11</sup> Idem; p.90.

<sup>12</sup> Idem; p.143.

<sup>13</sup> Veremos adiante a limitação dessa descrição husserliana da protensão.

<sup>14</sup> Idem; p.82.

Vimos que a partir de uma proto-impressão são amarradas as retenções e as protensões. É no Presente, na impressão atual, que o Passado e o Futuro estão ancorados. Mas não podemos propor uma consciência inicial que seja apenas recordação do passado sem ter ainda sido uma percepção do presente? Porém, nesse caso, essa recordação não teria lugar no tempo. O que faria dela um passado se ela não está ligada a uma impressão atual que a retém como passado? “Nós ensinamos a necessidade apriorística da precedência de uma correspondente percepção ou proto-impressão antes da retenção”.<sup>15</sup> A proto-impressão é dessa forma o ponto necessário para que haja retenções e protensões. É a impressão atual que produz modificações nas impressões anteriores, tornando-as passado: a impressão anterior sofre uma alteração em sua posição temporal, ela é aprofundada no passado.

“Aparentemente, somos aqui conduzidos a uma antinomia: na retrotração, o objeto altera constantemente a sua posição temporal e, todavia, deveria conservar, na retrotração, a sua posição temporal. Na verdade, o objeto da recordação primária que constantemente recua não altera de modo nenhum a sua posição temporal, mas apenas a sua distância relativamente ao agora atual, e isto certamente porque o agora atual vale como um ponto temporal objetivo sempre novo, enquanto que o temporal passado permanece o que é”.<sup>16</sup>

Assim, a posição da impressão passada é relativa à posição da impressão atual. A proto-impressão tem uma originalidade em relação às retenções e às protensões. É a partir do que é dado agora que pode surgir o que antes foi dado e o projeto do que está por vir. “A proto-impressão é o absolutamente imodificado, a fonte primitiva de toda consciência e ser ulteriores”.<sup>17</sup>

Devemos agora questionar até que ponto a descrição da consciência interna do tempo, efetuada por Husserl, resolve o problema da temporalidade. Husserl mostra que às proto-impressões são ligadas as retenções e protensões. Assim, o presente é, de certo modo, ampliado. Mas resta explicar como pode haver uma consciência (de) Passado ou uma consciência (de) Futuro. Vejamos. O problema não é se o objeto visado na retenção continua presente à consciência, mas como da retenção podemos ter uma consciência de Passado.<sup>18</sup> Ao determinar o conteúdo do passado e ao amarrá-lo ao presente, não determinamos seu ser. É verdade que Husserl fala de uma modificação na retenção. Mas, a partir de onde pode-se falar de uma modificação? Se é uma modificação de ser em relação

---

<sup>15</sup> Idem; p.65.

<sup>16</sup> Idem; p.91.

<sup>17</sup> Idem; p.94.

<sup>18</sup> Veremos adiante que o mesmo problema se põe em relação ao Futuro.

à impressão, será necessária uma consciência que esteja além dessa impressão, para intermediar essa modificação. Mas se fizermos do Presente algo que é, ou seja, se sua origem for a proto-impressão, todas as possibilidades de o relacionarmos com o que ele não é estarão barradas. Segundo Sartre, a retenção husserliana nunca consegue romper as barreiras desse presente.<sup>19</sup>

A modificação retencional, ao estabelecer a presença de um fato passado juntamente com o Presente, não resolve o problema da relação entre o antes e o depois. Seria necessário um olhar que escapasse tanto à impressão quanto à sua modificação para que a sucessão fosse estabelecida. Husserl estava ciente dessa dificuldade. Ele concebe, além da intencionalidade que visa o processo retencional, introduzido por uma proto-impressão, (intencionalidade transversal), uma intencionalidade longitudinal, que visa o transcurso das proto-impressões.<sup>20</sup> Mas, para Sartre, o que deve ser esclarecido, para que seja possível uma relação entre Presente, Passado e Futuro, é o modo de ser da consciência. Uma intencionalidade que visa o passado e o futuro por si só não explica como a consciência pode escapar do Presente e ser seu Passado e seu Futuro. A consciência só pode visar um passado e um futuro se ela já for esse Passado e esse Futuro. Retomaremos essa distinção entre Husserl e Sartre nos capítulos seguintes.

## 2. 3. 2. TEMPORALIDADE E CONSCIÊNCIA DO TEMPO

Terminamos o capítulo anterior mostrando que a consciência do tempo não é suficiente para explicar a temporalidade. A temporalidade deve ser engendrada por um

---

<sup>19</sup> SN; p.161. (EN,152)

<sup>20</sup> “O olhar pode dirigir-se, uma vez, através das fases que, como intencionalidades do som, ‘coincidem’ na constante progressão do fluxo. Mas o olhar pode também voltar-se para o fluxo, para uma extensão do fluxo, para a passagem da consciência fluente desde o começo do som até o seu fim.” (*Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, p. 105). Com a intencionalidade longitudinal, não são mais as modificações da cadeia de retenções que são visadas, mas a posição de cada ponto-limite (proto-impressão) a que essas cadeias são ligadas. “O fluxo é assim, por conseguinte, atravessado por uma intencionalidade longitudinal que, no curso do fluxo, está constantemente numa unidade de coincidência consigo mesma.” (*Lições ...* p. 106). Assim, temos em Husserl, uma intencionalidade que visa a simultaneidade e uma intencionalidade que visa a sequência temporal: a primeira constitui o objeto imanente (a proto-cadeia de vivências) e a segunda constitui a inserção dessa retenção (do objeto imanente) no fluxo. “... no uno, único fluxo de consciência, há duas intencionalidades inseparavelmente unidas, entrelaçadas uma na outra, exigindo-se uma à outra como dois lados de uma mesma coisa. Graças a uma, constitui-se o tempo imanente, um tempo objetivo, genuíno, no qual há duração e alteração do duradouro; na outra, constitui-se a inserção quase-temporal das fases do fluxo.” (*Lições ...* p. 107) Através dessa dupla intencionalidade da corrente da consciência, Husserl procurará explicar a auto-unificação da consciência no tempo. O fluxo da consciência constitui sua própria unidade através de uma auto-aparição do fluxo no seu fluir. “A auto-aparição do fluxo não exige um segundo fluxo, mas ele, como fenômeno, constitui-se antes a si e em si mesmo”. (*Lições ...* p. 108).

modo de ser. Sartre mostrará que esse modo de ser é o Para-si. Mas qual a verdadeira relação entre a existência fora de si do Para-si e a temporalidade. Essa questão nem sempre foi clara para Sartre. Em *Les carnets de la drôle de guerre*, Sartre reluta em identificar a temporalidade ao Para-si.

Desde logo, Sartre nega que o tempo esteja nas coisas: o tempo não é originalmente algo que venha das coisas ao Para-si. “Em primeiro lugar, verifico que o tempo não é originalmente da natureza do em-si”.<sup>21</sup> Mas Sartre vai além:

“Vejo também que o tempo não é da natureza do para-si, como as teorias contemporâneas querem fazer crer. Eu não estou no tempo, isso é certo, mas também não sou meu próprio tempo, como entende Heidegger, do contrário haveria uma transparência temporal coincidindo com a transparência da consciência; a consciência seria tempo enquanto consciência do tempo. Mas não acontece com o tempo o que ocorre com o prazer, que só pode existir para a consciência se for consciência. Não preciso me fazer tempo para ser temporal”.<sup>22</sup>

Essas linhas que citamos acima parecem negar totalmente a tese que Sartre desenvolverá posteriormente em *O ser e o nada*. É isso que concluiremos se simplesmente contrapormos as frases dos *Diários de guerra* com algumas outras frases de *O ser e o nada*. Mas talvez essa questão não seja tão simples. Devemos observar que espécie de tempo Sartre procura recusar nessas passagens. Vejamos.

“(…) haveria uma transparência temporal coincidindo com a transparência da consciência; a consciência seria tempo enquanto consciência do tempo. Mas não acontece com o tempo o que ocorre com o prazer, que só pode existir para a consciência se for consciência”. Ao contrário das vivências que necessitam que a consciência seja consciência de si como tal ou tal vivência (como, por exemplo, a consciência “de” crença, que descrevemos anteriormente), a consciência não precisa se pôr como consciência de “um” tempo, ou seja, para ela viver tal “duração” ela não precisa ser consciência de si como vivendo essa duração. Isso quer dizer que não há a determinação característica que acompanha as outras formas de consciência. A consciência, para ser consciência de mesa, deve estar totalmente ciente de seu posicionamento, deve ter consciência (de) si como consciência de mesa. Na temporalidade, isso não acontece: a consciência é temporal sem que precise se “colocar” como temporal. Isso não quer dizer que ela não possa visar o fluir temporal<sup>23</sup>, mas quer dizer que a consciência não precisa estar constantemente voltada

<sup>21</sup> *Diário de uma guerra estranha*; p. 256.

<sup>22</sup> *Idem*; p. 256.

<sup>23</sup> Veremos adiante, por conta da descrição da temporalidade psíquica, que isso é possível.

para o fluir do tempo para ser temporal. Mas com isso, qual é a tese que Sartre quer negar? Apesar da referência a Heidegger no parágrafo que citamos, o objetivo de Sartre é distinguir o seu conceito de temporalidade do conceito bergsoniano. Para Sartre, não é a partir da intuição do tempo que a consciência se faz temporal. “Todos os atos supõem uma compreensão pré-ontológica do tempo e, além disso, podemos tematizar o tempo, fazê-lo objeto de uma teoria. Mas o tempo não está nem à nossa frente como objeto do mundo, nem é nós mesmos enquanto somos para-si”.<sup>24</sup> Assim, a consciência original do tempo não é uma consciência posicional (uma consciência tética de duração), nem uma intuição. A temporalidade original é consciência não-tética de passado e futuro, é consciência não-tética de si como transcender rumo a uma totalidade. “Ele [o tempo] não pode ser objeto de uma intuição, como quer Bergson. (...) se nos voltamos para ele, para segurá-lo, ele se pulveriza em presente punctiforme, naquilo que não é mais, naquilo que ainda não é.”<sup>25</sup>

A temporalidade bergsoniana, onde um contínuo fluir é presente, é uma temporalidade dada, pois esse fluir, que é uma intuição de algo coeso, surge como uma evidência à consciência. Todo esforço de Sartre é para distinguir a temporalidade dessa apreensão da duração. “Na verdade, o tempo só nos aparece graças ao passado ou ao futuro, não nos é dado vivê-lo em seu escoamento contínuo”.<sup>26</sup> A temporalidade original não é a temporalidade psíquica, mas a temporalidade histórica do Para-si. Assim, não se trata de uma reviravolta na teoria sartriana sobre o tempo entre os *Diários de guerra* e *O ser e o nada*, **mas de uma dificuldade em conciliar o movimento de temporalização do Para-si e a transparência a si da consciência: fazer com que a consciência aprenda-se temporal sem que com isso o tempo torne-se objeto para a consciência.** “O tempo é o limite opaco da consciência. É, aliás, uma opacidade inatingível numa transparência total”.<sup>27</sup> Assim, Sartre fala de um Para-si que não é tempo para descrever o movimento não tematizado do Para-si rumo à totalidade que ele deve ser. Em *O ser e o nada*, Sartre mostrará que o Para-si é consciência de temporalidade sem que seja necessário uma consciência tética do tempo.

Mas com isso não descartamos totalmente as diferenças entre essa primeira iniciativa de Sartre de abordar a temporalidade como totalidade, e a relação entre a temporalidade e o Para-si em *O ser e o nada*. Nos *Diários de Guerra*, Sartre faz uma distinção entre a nadificação e a temporalização da consciência. Parece haver um desnível

<sup>24</sup> *Diário de uma guerra estranha*; p.257.

<sup>25</sup> Idem; Ibidem.

<sup>26</sup> Idem; Ibidem.

<sup>27</sup> Idem; p.257.

entre a negação pelo Para-si do modo de ser do Em-si com o movimento pelo qual o Para-si escapa do Em-si no Presente. “Nadificação e temporalização são dados em um único e mesmo movimento, embora existencialmente distintas.”<sup>28</sup> Sartre parece nesse momento entender a constituição da totalidade temporal do Para-si como “resquício” da nadificação do Em-si pelo Para-si e não, como em *O ser e o nada*, uma necessidade do próprio Para-si nadificador para que não se identifique com o Em-si. Parece que, em 1940, a temporalidade não era definida por Sartre como a própria consciência em sua relação original com o Em-si, mas uma totalidade derivada da negação original: uma consciência “feita” totalidade temporal. “A temporalidade não é nem em-si, nem para-si, ela é a maneira pela qual o em-si se apossa do para-si ou, se preferirmos, a existência em-si do para-si”.<sup>29</sup>

Sem dúvida, não é necessário um ato especificamente temporalizante do Para-si: é pela negação do modo de ser em-si que o Para-si se temporaliza. Mas, em *O ser e o nada*, isso não vai querer dizer que o Para-si seja temporalizado, pois, pelo ato que o Para-si nega o modo de ser em-si ele nega também uma existência fechada no instante. Nos *Diários de Guerra*, Sartre insiste em conceder a temporalidade como a contrapartida da negação do Em-si pelo Para-si “O tempo é a facticidade da nadificação”.<sup>30</sup> Assim, a temporalidade aparece como uma totalidade derivada da negação original do Para-si. No entanto, em *O ser e o nada* Sartre parece afirmar algo semelhante: “A temporalidade não é”.<sup>31</sup> Ou seja, a temporalidade não é algo independente da estrutura do Para-si. Porém, ela também não é algo diferente do Para-si: é constituidora do ser do Para-si na medida em que esse ser não encontra sua identidade no Presente, na medida em que seu si-mesmo encontra-se à distância de si: “Não que o Para-si tenha prioridade ontológica sobre a Temporalidade. Mas a Temporalidade é o ser do Para-si na medida em que este tem-de-sê-lo ekstaticamente”.<sup>32</sup> Desse modo, a temporalidade é um modo de ser. Esse modo de ser é característico do ser que é si-mesmo fora de si. Só um ser que está atrás de si e adiante de si pode ser temporal.

Sartre utiliza-se da série de Poincaré para esclarecer esse modo de ser que se caracteriza pela existência fora de si. A descrição de Sartre da série de Poincaré é a seguinte: “(...) uma série a,b,c, diz ele, é contínua quando se pode escrever  $a = b$ ,  $b = c$ ,  $a \neq$

---

<sup>28</sup> Idem; p.257.

<sup>29</sup> Idem; p.263.

<sup>30</sup> Idem; p.257.

<sup>31</sup> SN; p.192. (EN,182)

<sup>32</sup> Idem; Ibidem. (EN,182)

c.”.<sup>33</sup> Vemos que os elementos dessa série escapam ao princípio de identidade: cada elemento, ligando-se aos demais, encontra-se fora de si. O elemento b intermedia o surgimento da série a, b, c como unidade. Se estabelecermos a temporalidade a partir de uma continuidade semelhante à série de Poincaré, essa temporalidade seria fundada a partir da distância a si do elemento b. Que espécie de ser poderia realizar esse tipo de intermediação na sucessão temporal? “Talvez um exame mais aprofundado das condições de possibilidade houvesse mostrado que somente o Para-si poderia existir desse modo na unidade ek-stática de si”.<sup>34</sup> Assim, o Para-si só pode ter passado, presente e futuro existindo à distância de si. Só pode existir antes e depois para um ser que tem seu ser disperso para além do instante, que encontra-se a si no antes e no depois. Mas o Para-si só pode ser seu antes (seu passado) não sendo o que é, e ser seu depois (seu futuro) sendo o que não é. Para isso, o Para-si deve no presente ser o que não é e não ser o que é.

Pela autonegação a consciência se faz temporal, faz com que as dimensões temporais possam existir para ela. Assim, tal como o elemento b da série de Poincaré, o Para-si amarra as dimensões temporais. Mas isso só é possível se ele negar sua identidade com o presente. O Para-si não pode ser consciência de fases passadas e futuras, a menos que, no Presente, escape de identificar-se com o ser, ou seja, constitua-se através de uma nadificação constante do Em-si. “O Presente não é ontologicamente ‘anterior’ ao Passado e ao Futuro: é condicionado por ele na mesma medida que os condiciona, mas é o vão de não-ser indispensável à forma sintética e total da Temporalidade”.<sup>35</sup>

Se o Para-si é o ser que não é o que não é e é o que não é, ele deve ser Presente, Passado e Futuro ao mesmo tempo. Vimos, que no Passado, o Para-si não é o que é. Devemos agora esclarecer como o Para-si é o que não é, ou seja, como o Para-si é seu Futuro.

### 2. 3. 3. O PARA-SI E O FUTURO

Quando descrevemos o “peso” que o passado exercia sobre o presente em Faulkner, mostramos que, em sua obra, havia uma identificação entre essas duas dimensões temporais. Mas essa identificação do passado e do presente em Faulkner era inevitável desde o momento em que ele negava o futuro para suas personagens: se a

---

<sup>33</sup> Idem; p.190. (EN,180)

<sup>34</sup> Idem; p.191. (EN,180)

<sup>35</sup> Idem; p. 199. (EN,188)



totalidade da qual o presente participa não revela um futuro, esse presente acaba por se tornar passado. A soma de gestos descrita na obra de Faulkner mostra-se uma imobilidade, pois uma totalidade sem futuro se limita a observar a adição de novos presentes, “presentes” que são engendrados por um passado que se conserva na sua integridade.

Os gestos cotidianos que se repetem são o prolongamento desse passado que permanece conservado integralmente. Essa totalidade sem futuro encontra uma densidade de ser no passado e prende-se a ela. Assim, o presente, em Faulkner, não se organiza com o passado, mas é organizado por ele: toda espontaneidade estará barrada a uma consciência dessa espécie. Para essas personagens, não existem possibilidades: o passado já decidiu por eles. Porque Quentin, em *O som e a fúria*, está de tal forma ligado a seu passado, o suicídio não é uma possibilidade sua: não há distância entre Quentin e seu gesto, como não há distância entre presente e passado. “Com Faulkner, não há jamais progressão, nada vem do futuro”.<sup>36</sup>

Mas o que é um tempo sem futuro? “Se o futuro é uma realidade, o tempo afasta-se do passado e aproxima-se do futuro, mas, se você suprime o futuro, o tempo não é senão aquilo que separa”.<sup>37</sup> Um tempo assim é um tempo que caminha de gesto em gesto, mas esse gestos não têm o “peso” do ato, da decisão, pois eles nada indicam. Falta-lhes um horizonte para o qual se dirijam, ou seja, falta-lhes a inserção em uma totalidade. Frente a esse tempo incompleto, o presente é apenas um acréscimo de novas lembranças e a consciência é a soma dessas lembranças: é aquilo que ela é.

No entanto, uma consciência que convive com essa espécie de tempo não pode ser ela mesma temporal. Uma consciência privada da possibilidade de lançar-se rumo ao futuro limita-se a observar o tempo: ela não avança rumo a novos presentes, pois esses novos presente lhe chegam sem ter antes sido “sua possibilidade”. Mas isso não é mais temporalidade.<sup>38</sup> “A consciência não pode ‘ser no tempo’ senão sob a condição de se fazer tempo pelo mesmo movimento que se faz consciência”.<sup>39</sup> O caráter de transcendência da consciência impede que ela esteja limitada ao passado e ao presente. “A natureza da consciência implica (...) que ela se lance à frente de si, no futuro; não se poderá compreender o que ela é senão pelo que ela será, ela se determina em seu ser atual pelas

---

<sup>36</sup> *La temporalité chez Faulkner*, p. 67.

<sup>37</sup> *Idem*, p. 73.

<sup>38</sup> Esse tempo surge como exterior à consciência, pois todo presente é apenas um “acrécimo” de ser que não envolve nenhum movimento da consciência como totalidade.

<sup>39</sup> *La temporalité chez Faulkner*, p. 73.

suas próprias possibilidades: é isso que Heidegger chama ‘a força silenciosa do possível’”.<sup>40</sup> A consciência tem, assim, um horizonte futuro para onde se dirigem seus atos.

Uma consciência que se lança rumo as suas possibilidades escapa de tornar-se uma totalidade acabada. “O homem não é a soma disso que ele é, mas a totalidade disso que ele ainda não é, disso que ele poderá ser”.<sup>41</sup> A consciência não é seu passado de modo imediato, porque, no presente, ela se constitui como um movimento rumo a uma totalidade possível. No mesmo ato, ela escapa do ser que a ameaça torná-la “algo dado” (identificá-la a seu passado) e projeta-se em direção a uma totalidade que ela “deve” ser. Seus gestos não brotam do passado: têm o passado no seu horizonte, mas revelam uma totalidade mais abrangente, da qual participa o futuro.

Há, assim, uma interdependência entre as dimensões temporais. Para Sartre, se Faulkner descaracteriza a temporalidade é porque priorizou o Passado em detrimento do Futuro e impossibilitou o Presente de se equilibrar entre essas duas dimensões temporais. Qualquer descrição da temporalidade que descarte uma dessas dimensões falhará em explicar as outras. “Nenhuma dessas dimensões têm prioridade ontológica sobre as demais, nenhuma pode existir sem as outras duas”.<sup>42</sup> Devemos agora ver como a consciência se relaciona com seu Futuro.

Husserl, na sua descrição da consciência interna do tempo, havia não somente ligado à proto-impressão uma cadeia de retenções mas também de protensões. Mas Husserl não aborda diretamente as protensões. Ele trata as protensões rapidamente quando examina o processo de preenchimento das fases passadas na recordação iterativa. Mas as protensões descritas nesse momento, por fazerem parte de uma retenção, já têm seu conteúdo determinado: “Lembro-me de ter esperado o que agora está realizado.”<sup>43</sup> Essas protensões, por serem um futuro de um passado e não de um presente, perdem seu caráter de “expectativa”. Assim, essa protensão que parte do agora atual se limita a ser uma intenção vazia. Paul Ricoeur observa essa dificuldade na descrição da protensão. “Husserl quase que só concebe a expectativa como antecipação da percepção.”<sup>44</sup> Ele cita Husserl: “Pertence à essência do que esperamos ser algo que vai ser percebido.”<sup>45</sup> Mas se não descrevemos a temporalidade como um sair-de-si da consciência, essa presença do futuro será ofuscada pela intuição do presente e a retenção do passado. Com efeito, um visar do

---

<sup>40</sup> Idem; p.73.

<sup>41</sup> Idem; p.74.

<sup>42</sup> SN; p.199. (EN, 188)

<sup>43</sup> Como observa Paul Ricoeur. *op.cit.* Tomo III p.58.

<sup>44</sup> Idem; p.61.

futuro que não seja uma intuição das possibilidades de um ser não pode ser, propriamente dito, uma expectativa. Só pode haver expectativa para um ser que tenha-de-ser si mesmo no futuro. Ora, mesmo no caso de uma percepção, o que está por aparecer só pode se relacionar com o presente se o Para-si for consciência de uma possibilidade de mundo. Mas como a consciência pode ter em seu horizonte uma possibilidade de mundo se ela não estiver envolvida em um transcender rumo a uma totalidade? A consciência não pode esperar algo em uma percepção se ela não tiver em seu ser a estrutura que a faça escapar do presente. “(...) mesmo se, como Husserl, dotarmos bem artificialmente esta consciência de protensões intra-estruturais que, sem ter em seu ser meio algum de transcender a consciência, da qual elas constituem uma estrutura, vergam-se lastimavelmente sobre si mesmas e assemelham-se a moscas que batem de nariz na janela, sem poder transpor o vidro.”<sup>46</sup> Mesmo na percepção a consciência deve estar além do ser dado atualmente: a consciência deve se relacionar com a “possibilidade de presença ao ser para além do ser”.

Mas essa possibilidade de presença ao ser para além do ser não quer dizer que o Futuro seja resultado da observação de uma certa potência nas coisas. “Mesmo se admitíssemos, como Laplace, um determinismo total que permitisse prever um estado futuro, seria ainda necessário que esta circunstância futura se perfilasse sobre um desvelamento prévio do porvir enquanto tal.”<sup>47</sup> Mas se o Futuro não pode ser meramente o resultado de uma dedução a partir do ser atual, ele também não pode ser uma representação. Podemos, é claro, ter uma representação do futuro, mas essa não é a experiência original que possuímos do Futuro: “(...) Mesmo representado, não pode ser o ‘conteúdo’ de minha representação, pois tal conteúdo, se houvesse, deveria ser presente”.<sup>48</sup> Para que eu possa representar o Futuro, esse deve ser dado de antemão.<sup>49</sup> Para que haja representação de Futuro, o Para-si deve escapar dos limites do instante, ele deve transcender o presente rumo ao Futuro.

O Para-si está sempre além do ser ao qual ele é presente: o Para-si foge do ser ao qual ele é presente rumo ao ser que ele, no futuro, “tem-de-ser” presente. Se o Para-si escapa do ser do instante, ele também está para além do ser como perspectiva de presença a um ser co-futuro. “Porque o Para-si é consciência tética do mundo em forma de presença,

---

<sup>45</sup> Idem, Ibidem.

<sup>46</sup> SN; p.152. (EN,144)

<sup>47</sup> Idem; p.178. (EN,168)

<sup>48</sup> Idem, p.178. (EN,169)

<sup>49</sup> Tal como em Husserl, em Sartre o passado e o futuro não surgem através de uma representação. As representações de passado e futuro são possíveis porque essas dimensões temporais já estão originalmente no horizonte do Presente.

e não consciência tética de si (...) o que se revela ordinariamente à consciência é o mundo futuro, sem que ela se atente ao fato de que é o mundo na medida em que irá aparecer a uma consciência, o mundo posicionado como futuro pela presença de um Para-si porvir”.<sup>50</sup> Se o Futuro se apresenta inicialmente como futuro de um mundo (e não futuro de um Para-si), no entanto, esse futuro só tem sentido como o que falta para que o Para-si seja o ser que ele tem-de-ser. O futuro só pode ser possível para o mundo por ser minha possibilidade.<sup>51</sup> O Para-si confere possibilidades ao mundo. “Se escrevo, tenho consciência das palavras como escritas e como devendo ser escritas. Só as palavras parecem ser o futuro que me espera. Mas o fato que apareçam como a escrever pressupõe que escrever, enquanto consciência não-tética (de) si, é a possibilidade que eu sou”.<sup>52</sup> Assim, eu tenho no horizonte um Em-si futuro porque minha possibilidade de ser no Futuro é co-presente a esse Em-si. Projetando-me no Futuro rumo ao ser que tenho-de-ser, ao ser que me falta, revelo a possibilidade de um mundo futuro.

Mas o Para-si só pode transcender-se rumo ao Futuro, só pode haver uma protensão, se existir de tal modo que seu ser já esteja lá no Futuro. “Se o futuro se perfila no horizonte do mundo, só pode ser por um ser que é seu próprio porvir, ou seja, que é porvir para si mesmo, cujo ser está constituído por um vir-a-si de seu ser.”<sup>53</sup> Assim, a protensão não pode ser apenas a intenção vazia, mas antes de tudo, uma possibilidade de ser do Para-si. O Futuro só pode se relacionar com o Presente, se o Para-si de algum modo já for esse Futuro. “(...) se o Para-si estivesse limitado a seu presente, como poderia representar o Futuro para si? Como poderia ter conhecimento ou pressentimento dele? Nenhuma idéia forjada poderia fornecer um equivalente.”<sup>54</sup> A protensão não pode ser apenas a intenção vazia de um novo agora, pois o Futuro não é simplesmente um “agora” que se seguirá: o Futuro não é indiferente ao Para-si. “O futuro é o que tenho-de-ser na medida em que posso não sê-lo”.<sup>55</sup> O transcender do Para-si rumo ao Futuro não é originalmente o transcender rumo a um novo agora, mas um transcender rumo ao que lhe falta para ser si mesmo. O Para-si não “é” o presente, para depois ser esse futuro que ele ainda não é. O Para-si “já é o que não é”. Assim, o aparecimento de uma nova protensão, só teria sentido se esse futuro já fizesse parte do ser da consciência que a aguarda. Porque o

---

<sup>50</sup> SN, p.181. (EN,171)

<sup>51</sup> Segundo Sartre, o futuro não está a nossa frente como algo inteiramente vazio: o futuro nos aparece sempre em relação a uma possibilidade de ser.

<sup>52</sup> SN; p.181. (EN,172)

<sup>53</sup> Idem; p.178. (EN,168)

<sup>54</sup> Idem, Ibidem. (EN,169)

<sup>55</sup> Idem; p.179. (EN,170)

futuro é uma possibilidade do Para-si e não simplesmente um instante porvir, é que a protensão husserliana não dá conta de explicar o Futuro. A protensão husserliana respeita a sucessão das impressões. Já a hierarquia dos possíveis está além da ordem sucessiva da percepção. “(...) esta possibilidade de ir às duas horas ver um amigo que não encontro há dois anos é verdadeiramente um Possível que eu sou. Mas os possíveis mais próximos – possibilidades de ir de táxi, de ônibus, de metrô, a pé – permanece indeterminado no presente. Eu não sou qualquer dessas possibilidades.”<sup>56</sup>

O Futuro só pode surgir para um ser que capta a si mesmo como inacabado em sua presença atual ao mundo. “Há um futuro porque o Para-si tem-de-ser seu ser, em vez de simplesmente sê-lo.”<sup>57</sup> O Para-si tem consciência de si como falta. Mas, como vimos anteriormente, toda falta remete a um faltante e a um faltado. Esse faltante se situa em uma dimensão que o Para-si deve ser. Essa dimensão é o futuro. Desse modo, o Futuro deve ser captado simultaneamente com a consciência de falta que surge na estrutura reflexo-refletidor. “É o que impregna à distância a díade reflexo-refletidor e faz com que o reflexo seja captado pelo refletidor (e reciprocamente) como um Ainda-não.”<sup>58</sup> Assim, o Futuro surge com a presença da consciência ao ser. Não há, como quer Seel, uma estrutura independente que é presença ao ser e presença a si mesma e que só em um segundo movimento se lança ao Futuro.

Vimos que o Futuro só aparece devido a uma possibilidade de ser do Para-si. E essa possibilidade de ser remete ao ser que o Para-si tem-de-ser. Mas vimos também que o Para-si tem seu ser adiante de si porque nega sua identidade com o presente. Mas se o Para-si, através dessa negação, sempre escapa da identificação com o presente e fazendo surgir a falta em seu ser, o Para-si terá sempre que renovar esse futuro que deve ser. “Por isso, jamais terá chegado a ser, no Presente, o que tem-de-ser, no Futuro.”<sup>59</sup> Com isso, Sartre não nega que algumas possibilidades do Para-si se realizam. Mas esse futuro, quando “alcançado”, já é um futuro passado: o futuro que o Para-si deveria ser e não o futuro que o Para-si deve ser. “Será futuro passado de certo Para-si, ou futuro anterior.”<sup>60</sup> Desse modo, quando o Para-si torna-se presente ao futuro, não mais encontra um ser ao qual ele se identifique: o futuro que ele deveria ser, agora tornou-se um futuro passado, “ele o era”. O futuro desliza para o passado, e o Para-si mantém-se na falta, projetando-se

---

<sup>56</sup> Idem; p.184. (EN,174)

<sup>57</sup> Idem; p.180. (EN,170)

<sup>58</sup> Idem; p.180. (EN,171)

<sup>59</sup> Idem; p.182. (EN,172)

<sup>60</sup> Idem; Ibidem. (EN,173)

rumo a um novo futuro. “Ainda que meu presente seja rigorosamente idêntico em seu conteúdo ao futuro ao qual me projetava para além do ser, não é esse presente ao qual me projetava, porque eu me projetava rumo ao futuro enquanto futuro, ou seja, enquanto ponto de reunião com meu ser, enquanto lugar da aparição do Si.”<sup>61</sup>

Não obstante, se o Para-si tem-de-ser seu Futuro, o Futuro é distinto do Passado. O Passado que a consciência tem-de-ser tem seu ser já determinado: o passado é Em-si. O futuro que o Para-si tem-de-ser está sempre em questão para ele. “Significa que o Futuro constitui o sentido de meu Para-si presente, como projeto de sua possibilidade, mas não determina de modo algum meu Para-si por-vir, já que o Para-si está sempre abandonado nesta obrigação nadificadora de ser o fundamento de seu nada.”<sup>62</sup> O Para-si não determina seu ser de uma vez por todas: o futuro sempre escapa de tornar-se o “ser” do Para-si.<sup>63</sup> “O Futuro não é, o futuro se possibilita.”<sup>64</sup>

#### 2. 3. 4. O DEVIR TEMPORAL

Se dizíamos que a descrição husserliana da consciência do tempo não era suficiente para explicar a temporalidade, isso ficará mais claro quando questionarmos a necessidade da mudança. Porque Husserl permanecia no plano descritivo, a mudança ali era somente um “fato”. Há uma consciência que é consciente de um fluxo temporal: para Husserl cabe apenas descrever essa consciência. Sartre - que em *O ser e o nada* pretende realizar uma ontologia fenomenológica - não se contenta com a descrição husserliana. Porque um novo presente deve surgir e na medida em que a descrição husserliana se exime de explicar esse surgimento, ela ainda é devedora de um devir original. Para Ricoeur, apesar da redução fenomenológica empreendida por Husserl, sua temporalidade ainda pressupõe um tempo objetivo. “A fenomenologia da consciência íntima do tempo incide, em última instância, sobre a intencionalidade imanente misturada à intencionalidade objetivante. Ora, a primeira se baseia, na realidade, no reconhecimento, que só a segunda lhe pode dar, de algo que dure.”<sup>65</sup> Assim, o caráter de sucessão do tempo que verificamos na consciência imanente é tomado de empréstimo ao tempo objetivo.

---

<sup>61</sup> Idem; Ibidem. (EN,163)

<sup>62</sup> Idem; Ibidem.(EN,163)

<sup>63</sup> Veremos adiante que isso distinguirá Sartre de Heidegger.

<sup>64</sup> SN, p.183. (EN,174)

<sup>65</sup> Ricoeur, *op. cit* tomo III. p.70.

“(...) a fenomenologia não pode evitar admitir, pelo menos no início de sua operação, certa homonímia entre o ‘curso da consciência’ e o ‘curso objetivo do tempo do mundo – ou ainda entre o ‘um depois do outro’ do tempo imanente e a sucessão do tempo objetivo – ou ainda entre o *continuum* de um e o do outro, entre a multiplicidade de um e a do outro. Não cessaremos, em seguida, de encontrar homônimas comparáveis, como se a análise do tempo imanente não se pudesse constituir sem constantes empréstimos ao tempo objetivo desativado.”<sup>66</sup>

A consciência husserliana não pode explicar o movimento de temporalização, mas apenas a apreensão de um tempo pressuposto. Por isso Sartre afirma: “Ao longo de sua carreira filosófica Husserl foi obcecado pela idéia de transcendência e ultrapassamento. Mas os instrumentos filosóficos de que dispunha, em particular sua concepção idealista da existência, privaram-no de meios para se dar conta desta transcendência: sua intencionalidade é apenas uma caricatura. A consciência husserliana, na verdade, não pode se transcender nem para o mundo, nem para o futuro, nem para o passado.”<sup>67</sup> Vejamos agora como Sartre abordará esses problemas.

Já explicamos como o Para-si se relaciona com o Presente, o Passado e o Futuro. É o que Sartre denomina “temporalidade estática”. Resta explicar porque o Para-si deve “avançar” temporalmente, modificando essas dimensões temporais. Sartre questionará então a “dinâmica da temporalidade”.

De início, devemos esclarecer que para Sartre a mudança não é resultado do surgimento de um novo ser frente ao Para-si. O surgimento de um novo presente não é o aparecimento de uma nova impressão (não é isso que motivará o avanço temporal do Para-si). O devir temporal não será resultado de uma mudança frente ao Para-si, mas uma mudança no Para-si. Assim, o Para-si não será o elemento idêntico subsistente à mudança. O Para-si não “observa” um presente se transformar em passado e um futuro se transformar em presente: o Para-si é o agente dessas transformações. Para que haja mudança, não é necessária uma identidade de ser que subsista à mudança, mas uma unidade de ser que mude.

“Recorrer à permanência para fundamentar a mudança é, além disso, perfeitamente inútil. O que se quer mostrar é que uma mudança absoluta já não é mudança propriamente dita, porque não resta nada que mude – ou com relação ao qual haja mudança. Mas, com efeito, basta que aquilo que mude seja seu antigo estado, em seu modo passado, para que a permanência se torne supérflua; nesse caso, a mudança pode ser absoluta, pode se tratar de uma metamorfose que afete a totalidade do ser: não deixará, por isso, de se constituir

---

<sup>66</sup> Idem; p.43.

<sup>67</sup> SN; p.161. (EN,152)

como mudança em relação a um estado anterior, que ela será no Passado sob o modo do ‘era’.”<sup>68</sup>

Vimos que o nexó entre o Para-si e as dimensões temporais é um nexó ontológico. Mas, para Sartre, a mudança também será uma necessidade ontológica do Para-si e não um fenômeno que surge para o Para-si. Sartre radicalizará essa tese desvinculando totalmente a temporalidade das transformações no Em-si e derivando-a totalmente do ser do Para-si. “Ainda que admitindo, por exemplo, a presença absolutamente vazia de um Para-si a um Em-si permanente, como simples consciência desse Para-si a própria existência da consciência iria implicar na temporalidade, porque ela teria-de-ser aquilo que é, sem mudança, à maneira do ‘haver sido’.”<sup>69</sup> Se Sartre fundamenta a mudança no movimento de temporalização do Para-si, o papel original da consciência não será reter um passado e visar um futuro a cada nova impressão surgida, mas lançar-se a frente de si modificando essas dimensões temporais.

Mas como se dá o devir temporal? Segundo Sartre, esse devir não poderá se constituir como uma sucessão de totalidades temporais. Não temos um Para-si que existe fora de si (no passado e no futuro) e que ao mudar constitui uma nova estrutura ek-stática em torno de si. A estrutura ek-stática do Para-si não se constitui à parte da dinâmica temporal. Existir fora de si é existir lançando-se para além de si: as dimensões temporais não existem fora desse movimento do Para-si que transforma o Presente em Passado e que faz surgir um novo presente em vistas de um Futuro. Assim, não há prioridade da ordem do tempo sobre a dinâmica do tempo. Sartre alerta: estabelecer tal prioridade seria recair num instantaneísmo.

“Se, com efeito, considerarmos nossa descrição da ordem do tempo, à parte de tudo que pudesse lhe advir de seu curso, está claro que uma temporalidade reduzida à sua ordem iria tornar-se de imediato temporalidade Em-si. (...) O conjunto, como temporalidade que é, se encontra petrificado em torno de um núcleo sólido que é o instante presente do Para-si, e o problema, então, consiste em explicar como deste instante pode surgir outro instante, com seu cortejo de passado e futuro.”<sup>70</sup>

O devir não pode ser um acontecimento externo à estrutura ek-stática do Para-si. Não pode ser, por exemplo, o surgimento de uma nova impressão o que ocasionará a nova organização dessas dimensões temporais. De nada adianta fazer do Para-si um ser que conserva seu passado e visa seu futuro se a mudança independe de seu ser. “Em uma

---

<sup>68</sup> Idem; p.200. (EN,189)

<sup>69</sup> Idem; p.201. (EN,190)



palavra, dotamos o instante de dimensões ek-státicas, mas nem por isso o suprimimos, o que significa dizer que fazemos com que a totalidade temporal seja suportada pelo intemporal.”<sup>71</sup>

É a forma de existência do Para-si que acarreta essa modificação global que é o devir temporal. O próprio Presente já surge dentro desse movimento que o faz tornar-se passado. Não que essa necessidade seja resultado do surgimento de um novo presente que abole o anterior. Essa necessidade resulta de uma negação que impede que a consciência encontre seu ser no presente, fazendo com isso que se lance à frente de si. “(...) a preterificação do ex-presente é passagem ao Em-si, enquanto a aparição de um novo presente é a nadificação deste Em-si. O Presente não é um novo Em-si; é o que não é, aquilo que está para além do ser; é aquilo que só podemos dizer que ‘é’ no Passado: o Passado não é abolido, é aquilo que se converteu no que era, é o Ser do Presente.”<sup>72</sup> Na verdade, no mesmo movimento pelo qual o Presente é preterificado há uma modificação do passado e do futuro desse Presente. Quando um presente “passa” o passado desse presente torna-se Passado de um passado, ou Passado Mais-que-Perfeito.<sup>73</sup> Mas o Presente, ao tornar-se Passado, não somente altera sua relação com o Para-si, mas também com as outras dimensões temporais. O nexos que ligava esse presente ao seu Passado é mudado: agora os dois são Em-sis e assim a ligação entre eles deve ser sustentada por um novo presente, que em sua existência Para-si reúna esses passados em um ser único. O Futuro também se altera, mas essa alteração não é a sua transformação em Presente. O Futuro, como vimos anteriormente, nunca é alcançado. O Presente não alcança seu Futuro: mesmo que uma possibilidade esperada se concretize, pois essa possibilidade era a possibilidade de um Para-si Passado. Assim, o Futuro “alcançado” é o Futuro de um Passado. Mas pode acontecer que determinado Futuro deixe de ser uma possibilidade do Para-si: então esse Futuro torna-se Futuro anterior. Esse Futuro não é mais Futuro do Presente atual mas Futuro de um Para-si passado: ele desliza no Em-si juntamente com o Presente de que era Futuro. “Ontem, havia sido possível – como meu Possível – que eu partisse segunda-feira próxima para o campo. Hoje, esse Possível já não é mais meu Possível, permanece como objeto tematizado de minha contemplação a título do Possível sempre futuro que fui. Mas seu único nexos com meu Presente consiste em que tenho-de-ser à maneira do ‘era’ esse

---

<sup>70</sup> Idem; p.205. (EN,194)

<sup>71</sup> Idem, Ibidem. (EN,194)

<sup>72</sup> Idem; p.203. (EN,192)

<sup>73</sup> Idem; p.201. (EN,190)

Presente convertido em Passado do qual não deixou de ser o Possível, para além de meu Presente.”<sup>74</sup> Em Sartre, nada vem ao Presente, nem mesmo o Futuro.

Dizíamos, na primeira parte, que a relação primeira do Para-si com as coisas (o Em-si) é uma relação de negação. Mas Sartre vai mais além: o Para-si só pode se relacionar com o Em-si se temporalizando. “Uma espontaneidade que se posiciona como espontaneidade está obrigada, por esse mesmo fato, a negar aquilo que posiciona, senão o seu ser se converteria em algo adquirido, e, em virtude da aquisição, iria perpetuar-se no ser. E essa mesma negação é algo adquirido que ela deve negar sob pena de se enviscar em um prolongamento inerte de sua existência.”<sup>75</sup> O Para-si escapa do Em-si, não somente se colocando como outro perante este Em-si, mas evadindo-se dele através do tempo. Sartre afirma mesmo que o posicionamento de um objeto pela consciência só se efetua na medida em que a consciência escapa da identidade com esse posicionamento que ela é. “O próprio posicionamento, com efeito, se realiza em negação sem alcançar jamais a plenitude afirmativa, caso contrário iria esgotar-se em um Em-si instantâneo, e é somente a título de negado que passa ao ser na totalidade de sua realização.”<sup>76</sup> É a própria fuga do Para-si que confere efetividade a esse posicionamento que a consciência é. “A fuga do Para-si é a negação da contingência pelo próprio ato que o constitui como fundamento de seu nada. Mas esta fuga constitui precisamente como contingência aquilo que foge.”<sup>77</sup> É fugindo da contingência rumo a si mesmo que a consciência traz o seu próprio ser à tona. Ao contrário de em *A náusea*, em *O ser e o nada*, Sartre mostra que o ser só pode surgir para a consciência na medida em que essa consciência não se constitui como uma esfera acabada frente ao ser. O *cogito* sartriano não se afirma somente perante o ser, se afirma escapando do ser. “Jamais há instante no qual se possa afirmar que o Para-si é, porque, precisamente, o Para-si jamais é.”<sup>78</sup> O Para-si avança pelo Em-si, escapando desse Em-si através de sua estrutura reflexo-refletidor. Seu ser está à frente e atrás de si: no Presente, é apenas essa negação que o possibilita não ser esse Passado que ele é e ser esse Futuro que ainda não é. Por isso, em Sartre, o Presente será caracterizado como não ser no meio do ser. “Tudo corre como se o Presente fosse um perpétuo buraco no ser, imediatamente preenchido e perpetuamente renascente.”<sup>79</sup>

---

<sup>74</sup> Idem; p.202. (EN,191)

<sup>75</sup> Idem; p.206. (EN,194)

<sup>76</sup> Idem, Ibidem. (EN,195)

<sup>77</sup> Idem; p.207. (EN,195)

<sup>78</sup> Idem, Ibidem. (EN,196)

<sup>79</sup> Idem; p.204. (EN,193)

Para o Para-si, não há a possibilidade de uma existência repousada no instante, o Para-si não pode existir fora desse movimento de temporalização. Se, em algum momento, o Para-si deixasse de se transcender rumo à totalidade que ele deve ser, seu ser tornar-se-ia Em-si. Mas o Para-si constitui sua unidade e assim seu ser, justamente negando o modo de ser do Em-si. O Para-si não é, o Para-si se faz ser. O Para-si não passa de instante em instante: ele é contínua nadificação do Em-si que ameaça transformar o Presente em instante.

## 2. 4. A OBJETIVAÇÃO DA TEMPORALIDADE

### 2. 4. 1. A TEMPORALIDADE PSÍQUICA

Vimos que Sartre, em *Les carnets de la drôle de guerre*, relutava em identificar a temporalidade ao Para-si. Apontamos como causa disso o fato de que Sartre entendia que, a temporalidade identificada ao Para-si deveria ser totalmente transparente a esse, ou seja, o Para-si teria que estar constantemente voltado para o fenômeno do escoamento do tempo. Mas esse tempo que apareceria ao Para-si (mesmo como um fenômeno de sucessão interna) já não seria a temporalidade original. Assim, as afirmações de *Les carnets...* sugerem que Sartre, além de recusar fazer da temporalidade original um tempo objetivo (algo com que o Para-si se depara no mundo), também recusa fazer da temporalidade um tempo “subjetivo” (a sucessão das unidades psíquicas). A temporalidade não é assim uma apreensão objetiva ou subjetiva do tempo pela consciência. No entanto, em um movimento posterior da consciência, distinto do movimento de temporalização, é possível uma apreensão tética da duração “Mas posso ‘sentir o tempo passar’ e captar a mim mesmo como unidade de sucessão.”<sup>1</sup> Nesse caso, a duração é objeto de uma consciência tética: a consciência visa ela mesma durando. Esse conhecimento da duração, Sartre distingue da temporalidade original. A duração que surge no transcender da consciência rumo a si mesma é, enquanto dispersão original, irrefletida. Já a apreensão da duração tética surge através de um ato reflexivo, onde a duração irrefletida da consciência é posicionada. Mas o que ocorre com a temporalidade da consciência quando posicionada pela reflexão?

Para responder a esta questão, devemos retomar a distinção entre reflexão pura e reflexão impura. Como tínhamos visto, a reflexão pura, por ter uma compreensão pré-reflexiva do que quer recuperar, é mais um “reconhecimento” do que um conhecimento. Assim, na reflexão pura não há exatamente uma objetivação da temporalidade. Se a consciência reflexiva evidencia a consciência refletida na sua totalidade, e se essa consciência refletida já surge dispersa nos três ek-stases temporais, a consciência reflexiva capta a consciência refletida como temporal. “Não resta dúvida de que o reflexivo, embora excedido perpetuamente pela totalidade do refletido que ele é à maneira do não ser, estende seus direitos apodíticos a esta totalidade que ele é”.<sup>2</sup> Mas além disso, a consciência reflexiva é consciência de si como reflexão. Ela tem consciência (de) si como sendo a

---

<sup>1</sup> SN; p.208. (EN,196)

<sup>2</sup> Idem; p.214. (EN,202)

consciência refletida. A reflexão pura limita-se a reconhecer a temporalidade da consciência refletida como “sua” temporalidade. Desse modo, a consciência reflexiva não se afasta, através de uma objetivação da consciência refletida, da temporalidade desta. A consciência reflexiva não se constitui como um olhar intemporal acima da consciência refletida. “(...) na medida em que é presença a si, é presença presente a todas as suas dimensões ek-státicas.”<sup>3</sup> O olhar do reflexivo que posiciona a duração do refletido tem ele próprio consciência (de) si como temporal “O reflexivo não é captação de algo refletido instantâneo, mas tampouco é instantaneidade”.<sup>4</sup> “(...) na medida em que é presença a si, [a reflexão] é presença presente a todas as suas dimensões ek-státicas”.<sup>5</sup>

Essa duração que surge na reflexão pura não é ainda a duração psíquica. “(...) A reflexão pura continua a descobrir a temporalidade apenas em sua não-substancialidade originária”.<sup>6</sup> Não temos uma sucessão e atos ou estados de consciência. O que a reflexão pura “apreenderia” é a temporalização do Para-si e não a objetivação dessa temporalização em conteúdos psíquicos. Assim, a reflexão capta o Para-si disperso temporalmente, capta o Para-si em sua ipseidade fundamental.

Porém, como já vimos, além dessa reflexão pura há ainda a reflexão impura. A reflexão impura objetiva a temporalidade do Para-si, projetando-a no Em-si. A temporalidade objetivada pela reflexão impura surge como uma sucessão de fatos psíquicos: uma sucessão de qualidades, estados e atos. Esses fatos psíquicos, surgidos na reflexão impura, adquirem plenitude e se sucedem à maneira do ser das coisas. “O tempo psíquico não passa da coleção conexa dos objetos temporais”.<sup>7</sup> Esses fatos psíquicos fluem determinadamente: o que caracteriza sua relação é a sucessão. Assim, os fatos psíquicos não se apresentam como uma realidade ek-stática: um fato psíquico não se organiza com outro fato psíquico, ele “é” organizado. A temporalidade psíquica é sucessão de fatos, mas se esses fatos são plenitudes, eles necessitarão de um movimento que os reúna em um só processo indivisível. A temporalidade psíquica é, desse modo, derivada da temporalidade original: sua unidade não é constituída por ela mesma, ela é recebida. “Com efeito, a unidade absoluta do psíquico é a projeção da unidade ontológica e ek-stática do Para-si”.<sup>8</sup> Mas, quais são as características dessa temporalidade objetivada?

---

<sup>3</sup> Idem; p.216. (EN,204)

<sup>4</sup> Idem; p.215. (EN, 203)

<sup>5</sup> Idem; p.216. (EN, 204)

<sup>6</sup> Idem; p.216. (EN, 204)

<sup>7</sup> Idem; p.230. (En,218)

<sup>8</sup> Idem; p.227. (EN, 214)

Ao projetar a temporalidade do Para-si no Em-si, a reflexão degrada os caracteres dessa temporalidade: a historicidade não-substancial do refletido é transformada na substancialidade das formas organizadas de fluência.<sup>9</sup> A temporalidade passa do modo de ser do Para-si para ser captada como uma espécie de movimento inerte de formas psíquicas. A temporalidade objetivada como temporalidade psíquica torna-se uma totalidade acabada: o Passado, o Presente e o Futuro são fixados no ser. “Não existe aqui ser que tenha de ser seu futuro e seu passado, mas apenas sucessões de formas passadas, presentes e futuras”.<sup>10</sup> Essas dimensões originalmente ek-státicas aparecem na temporalidade psíquica sintetizadas no plano do ser. “O reflexivo projeta um psíquico dotado das três dimensões temporais, mas constitui essas três dimensões unicamente com aquilo que o reflexivo era”.<sup>11</sup> Desse modo, as dimensões ek-státicas fixadas no ser adquirem a necessidade do passado. O futuro ao tornar-se futuro Em-si, perde seu caráter de “possibilidade-que-tenho-de-ser” para aparecer como um “agora” ainda não revelado: esse futuro parece existir independentemente do Para-si. “Enquanto tal, o tempo psíquico só pode ser constituído com o passado, e o futuro só pode ser um passado que vem depois do passado presente; ou seja, a forma vazia antes-depois é hipostasiada e comanda as relações entre objetos igualmente passados”.<sup>12</sup> Mas se esse futuro já existe, ele passará fatalmente ao presente, sem intervenção do Para-si. Já o presente se transformará em um instante: um instante fechado em si que desaparece e torna a aparecer. “A passagem de um ‘agora’ do futuro ao presente e do presente ao passado não lhe causa qualquer modificação, pois, de qualquer modo, futuro ou não, ele já é passado”.<sup>13</sup>

Esses instantes fluem na tranquila indiferença da justaposição. A necessidade dessa sucessão é semelhante a de uma estrutura passada. Assim, o surgimento de uma nova forma psíquica é captada como uma determinação vinda do elemento passado com que ela se organiza: parece haver uma influência à distância entre os objetos psíquicos.<sup>14</sup> A passagem de um fato psíquico para outro sugere uma relação causal entre eles. Mas a aparente necessidade dessa sucessão surge porque a síntese que reúne as formas psíquicas é uma “síntese dada”. Cada forma psíquica que compõe esse fluir está de tal forma organizada com as formas anteriores e posteriores (pois a reflexão posiciona um irrefletido onde passado, presente e futuro já formam um todo) que cada ato que funda a ek-

<sup>9</sup> Idem; p. 220. (EN, 208)

<sup>10</sup> Idem; p. 228. (EN, 215)

<sup>11</sup> Idem; p. 224. (EN, 212)

<sup>12</sup> Idem; p. 230. (EN, 218)

<sup>13</sup> Idem; p. 225. (EN, 212)

staticidade da forma psíquica é encoberto. Assim, a sensação de que um sentimento gera outro (Sartre cita Proust como exemplo dessa espécie de descrição<sup>15</sup>) ou atua sobre outro determinando-o, surge porque as formas psíquicas resultam da projeção da espontaneidade do Para-si no Em-si, degradando essa espontaneidade “ (...) pelo fato de que o psíquico é Em-si, seu presente não poderia ser fuga, nem seu porvir possibilidade pura”.<sup>16</sup>

A essa temporalidade “constituída”, a essa “coesão dada” de fatos psíquicos, Sartre identifica a duração bergsoniana.<sup>17</sup> “O que Bergson alcança aqui é o psíquico, não a consciência concebida como Para-si”.<sup>18</sup> A “multiplicidade de interpenetração” de que fala Bergson é a revelação de uma totalidade acabada e não de um processo de transcender a si que caracteriza a temporalidade original do Para-si. “A temporalidade psíquica é um *datum* inerte, bem próximo da duração bergsoniana, que padece de sua coesão íntima sem constituí-la, é perpetuamente temporalizada sem se temporalizar”.<sup>19</sup> Do mesmo modo que essa síntese dada garante a coesão da temporalidade psíquica, ela faz com que as formas que compõem essa temporalidade pareçam indivisíveis. Por serem objetivações do Para-si no Em-si, elas fluem na plenitude do Em-si. É exatamente essa indivisibilidade na “multiplicidade de interpenetração” que a intuição bergsoniana capta.

Mas Sartre questionará mesmo que a temporalidade psíquica seja a temporalidade primeira apreendida pela consciência. A apreensão primeira da temporalidade não se dará através de um sujeito voltado para si mesmo, pois no seu surgimento a consciência é consciência do mundo e não consciência tética de si. “É o Para-si que flui, que se convoca do fundo do porvir, que carrega o passado que era; é ele que historia sua ipseidade, e sabemos que é, no modo primário ou irrefletido, consciência do mundo e não de si. (...) a temporalidade psíquica não poderia aparecer ao Para-si irrefletido, pura presença ek-stática

---

<sup>14</sup> Idem; p.228. (EN,215)

<sup>15</sup> Idem; p.229. (EN,216)

<sup>16</sup> Idem; p.224. (EN,212)

<sup>17</sup> Em *Bergson; intuição e discurso filosófico*, Franklin Leopoldo e Silva critica a compreensão de Sartre sobre a duração bergsoniana: “Dizer que Bergson projeta a duração psicológica para a compreensão do tempo em geral implica dizer que haveria outra realidade do tempo além daquela que é apreendida na duração da consciência: talvez um tempo das coisas materiais, ou um tempo “objetivo”. Ora, a maneira como apreendemos intuitivamente a duração psicológica representa a realidade temporal que nos é primeiramente acessível no psíquico por se apresentar aí no seu grau máximo de tensão e portanto com sua essência mais aparente. O que não quer dizer que, por se apresentar a duração na realidade material de forma a ser mais espontaneamente identificada com o espaço (por estar aí mais distendida), exista outro tempo da matéria”(Edições Loyola; p.145). No entanto, não é exatamente isso que Sartre que afirmar. Sartre não nega a duração bergsoniana em favor de um tempo objetivo. Ao contrário, Sartre alinha essa duração ao lado do tempo objetivo. Tal como o “tempo no mundo”, ela é uma forma de objetivação da temporalidade original. Assim, a dificuldade que Sartre detecta não é a conciliação da duração psicológica com um “tempo em geral”, mas o problema em se afirmar uma “síntese dada” (que, para Sartre, só surge através de um ato reflexivo) como realidade última do tempo.

<sup>18</sup> SN; p.226. (EN,214)

ao mundo.<sup>20</sup> Ao recusar a primazia da duração psíquica, Sartre reafirma suas primeiras descrições da consciência, ou seja, uma transcendência em direção ao mundo.

Assim, o tempo psíquico apresenta a duração como um ser pleno. “(...) sua diferença essencial em relação à temporalidade original reside no fato de que ele é, enquanto aquela se temporaliza”.<sup>21</sup> A temporalidade psíquica assemelha-se a um tempo transcendente. É objeto para a consciência. Mas na medida em que esse tempo depende de uma reflexão constituinte, sua aparição cessa quando a consciência retorna ao plano irrefletido. Mas se a reflexão é sempre acompanhada de uma consciência (de) si, ou seja, ela é consciência (de) reflexão, a temporalidade psíquica vai ser sempre acompanhada por uma compreensão da temporalidade original. Desse modo, o Para-si nunca está abandonado à temporalidade psíquica, pois ele tem consciência de sua historicidade.

#### 2. 4. 2. O TEMPO DO MUNDO

Se, para Sartre, a temporalidade não é originalmente a continuidade da duração psíquica, também não será o lapso de tempo do tempo objetivo.

Vimos, por conta da descrição da consciência do tempo em Husserl, que o tempo ali dependia do surgimento de um novo presente. Mas o surgimento desse novo presente restava inexplicável. Assim, a temporalidade em Husserl ainda necessitava da contrapartida de uma temporalidade mundana. Mas a tese de Sartre, que faz do Presente um nada que avança sobre a superfície do Em-si, parece dispensar essa referência ao tempo objetivo na constituição da temporalidade original. Vimos que em Sartre o novo Presente não é um surgimento de um novo ser que necessitaria ser sintetizado com a multiplicidade dos Presentes precedentes, mas derivado do movimento de negação da consciência. Desse modo, Sartre poderá explicar a necessidade do surgimento do novo Presente sem ter que recorrer ao Em-si como fundamento desse Presente. Mas qual o estatuto do tempo do mundo frente a temporalidade do Para-si? Desde a introdução de *O ser e o nada*, Sartre afirmava que o ser Em-si é plena positividade: seu ser é fechado em si mesmo, não mantém nenhuma relação com o que ele não é. Pleno de si, ao ser Em-si nada falta. “Os trânsitos, os vir-a-ser, tudo que permite dizer que o ser não é ainda o que será e já é o que não é, tudo lhe é negado por princípio”.<sup>22</sup> Desse modo, o Em-si não pode ser temporal, pois

---

<sup>19</sup> Idem; p.226. (EN,214)

<sup>20</sup> Idem; p.218. (EN,206)

<sup>21</sup> Idem; p.230. (EN,218)

<sup>22</sup> Idem; p. 39. (EN,33)



a temporalidade implica em uma relação consigo mesmo, implica em uma distância a si. No entanto, o tempo não só é observado no mundo, mas é no mundo que nos relacionamos mais comumente com ele. “Ao modo irrefletido, (o Para-si) descobre a temporalidade no ser”.<sup>23</sup> Assim, se o Em-si não dispõe de temporalidade, o tempo deve surgir no mundo através do Para-si: o Para-si deve “projetar” sua temporalidade no mundo.

Devemos, antes de descrever o tempo do mundo, esclarecer como o Para-si, através da nadificação, “fragmenta” o Em-si. Sartre mostra que o ser Em-si não possui determinações. Nesse sentido, não podemos dizer que o Em-si é uma totalidade, porque uma totalidade supõe algo para reunir. O ser Em-si apenas é: não existe partes no Em-si. Já o Para-si é o ser que tem-de-ser sua própria totalidade. Mas como vimos, por conta da descrição da ipseidade, o mundo é o correlato desse transcender rumo a si mesmo. “É por meio do mundo que o Para-si se faz anunciar a si mesmo como totalidade destotalizada, o que significa que, por seu próprio surgimento, o Para-si é revelação do ser como totalidade, na medida em que tem-de-ser sua própria totalidade de maneira destotalizada.”<sup>24</sup> No movimento rumo a totalidade que tem-de-ser, o Para-si projeta determinações sobre o mundo. Através do Para-si, a totalidade surge no Em-si. O Em-si é então fragmentado em “istos”. Porque o Para-si é perpétuo ultrapassamento de si, sua presença ao ser não pode ser a presença de uma identidade, ela diferencia essa presença fazendo com que surja “istos”. O “isto” é o ser que atualmente não sou. “Há um isto porque ainda não sou minhas ligações futuras e já não sou minhas ligações passadas.”<sup>25</sup> Se a negação é o que determina, se a negação faz surgir o “isto”, a renovação da negação renova também o “isto” determinado por ela. Na medida em que a consciência lança-se a frente de si, ela também lança-se a frente da negação que ela é (negação de tal objeto): diremos que hoje ela não é mais a mesma negação que negou o ser ontem. Assim, porque a consciência não pode ser uma negação determinada do Em-si, não pode fazer-se ser essa negação como algo acabado. Porque ela só pode ser a negação do objeto posicionado negando sua identidade com ela, o “isto” determinado por esta negação deve ser ultrapassado. Mas o “isto” só pode surgir na medida em que o Para-si multiplica o Em-si. Assim, o “isto” é revelado com outros “istos”, pois a determinação impõe que, por exemplo, a mesa não seja o vaso. Mas a relação de um “isto” com outros “istos” pressupõe um ser ek-stático, que na sua totalização esteja presente a todos os “istos” resultantes da totalização do Em-si.

<sup>23</sup> Idem, p.269. (EN,255)

<sup>24</sup> Idem, p.243. (EN,230)

<sup>25</sup> Idem, p.245. (EN,231)

Se a temporalidade é negada ao Em-si, com o que o Em-si contribui no fenômeno do tempo objetivo? Uma possibilidade a ser investigada é a de que o Em-si ofereceria alguma contrapartida à fragmentação efetuada pelo Para-si, fragmentação que determina o Em-si. Na sua descrição do surgimento do tempo objetivo, Sartre afirma que, ao projetar sua temporalidade no Em-si, o Para-si estenderia o Em-si temporalmente sem, no entanto, afetar o ser deste. O Para-si ao negar o “isto” presente e avançar em direção a um “isto” futuro, introduziria a pluralidade em um Em-si que é em si mesmo singular. “O Para-si dispõe a explosão de sua temporalidade por toda a extensão do Em-si revelado, como se a dispusesse ao longo de muro imenso e monótono cujo fim não conseguimos ver”.<sup>26</sup> Nesse caso, o Em-si não seria ele mesmo a origem dessa multiplicidade: ele apenas serviria como uma “superfície” onde o movimento temporalizante do Para-si projetaria a multiplicidade. Então, não há uma multiplicidade temporal no Em-si que seja sintetizada pelo Para-si, mas é porque o Para-si é temporal que o objeto também se revela temporalmente. Nem mesmo podemos dizer que o Em-si é instantâneo como o ser em Descartes. O Em-si é simplesmente indiferente ao tempo que é projetado sobre ele. A divisão do Em-si em instantes não atinge o próprio Em-si; essa divisão projetada no Em-si permanece apenas em sua superfície.

Quando a temporalidade do Para-si é projetada na superfície do Em-si, ela encontra um Em-si “resistente” a essa temporalidade, ou seja, que permanece inalterado na sua identidade a-temporal. Surge assim o tempo objetivo: uma infinidade de instantes Em-sis, cada um isolado em sua a-temporalidade. Desse modo, cada “isto” instantâneo tem fundamentado sua a-temporalidade (seu isolamento temporal) no Em-si original e a-temporal de que ele é manifestação. Se a projeção da temporalidade do Para-si no Em-si não é uma síntese, mas a multiplicação de um Em-si a-temporal, quando percebo um objeto no tempo, não há uma operação de reconhecimento. “E o que se revela através da unidade ek-stática do Passado e do Presente é um ser idêntico. Não é captado como sendo o mesmo no passado e no presente, mas sim como sendo ele.”<sup>27</sup>

Essa primeira descrição sugere que o Em-si não contribui em nada na origem da multiplicidade no fenômeno do tempo (a não ser como superfície onde é projetada a multiplicidade), pois esses “istos” instantâneos não se revelam como uma verdadeira multiplicidade: o Em-si se conserva fora do alcance desse fracionamento em instantes. A exterioridade a si dos instantes não atinge o ser do Em-si, ele conserva-se o mesmo através

---

<sup>26</sup> Idem, p.270. (EN, 255)

<sup>27</sup> Idem, p.270. (EN,256).

do fracionamento ocasionado pela projeção da temporalidade do Para-si. “É assim que esse copo ou esta mesa se revelam a mim: não duram, são; e o tempo flui sobre eles”.<sup>28</sup>

No entanto, Sartre afirma que algo vem do ser no fenômeno do tempo: as abolições e as aparições: “(...) a experiência nos ensina que há surgimentos e aniquilamentos de diversos ‘istos’, e, como agora sabemos que a percepção desvela o Em-si e, fora do Em-si, nada, podemos considerar o Em-si o fundamento desses surgimentos e aniquilamentos”.<sup>29</sup> Essas abolições e aparições não revelariam uma espécie de multiplicidade de momentos no Em-si? Sartre nega essa possibilidade. O ser da coisa permanece exterior tanto à abolição quanto à aparição, continua sendo Em-si, alheio a qualquer relação do tipo “antes e depois”, alheio a qualquer temporalidade. O ser aparece e desaparece sem ser afetado em sua identidade: “(...) o antes e o depois se fixam em seu nada-Em-si”.<sup>30</sup> Esse “isto” singular que deixou de ser ou que surgiu, não é ele mesmo múltiplo: antes da abolição, ele era pura positividade. E também esse “isto” que surge agora, já surge positivo: “(...) o ser-que-aparece não é novidade para si; é logo de saída ser, sem relação com um antes que tivesse-de-ser à maneira de não sê-lo e como pura ausência”.<sup>31</sup>

Se o que tínhamos examinado anteriormente era a projeção da temporalidade do Para-si em um ser inalterado que o multiplicaria em “istos” instantâneos, no caso das abolições e aparições essa fragmentação temporal do “isto” é a projeção sobre uma superfície de ser que em algum momento surge ou desaparece e não uma simples fragmentação temporal da coisa permanente. Há, assim, uma espécie de participação do Em-si, pois ele não é apenas receptor da fragmentação temporal como sugerem as descrições iniciais de Sartre, mas fornece efetividade aos instantes que surgem no tempo do mundo.

Mas, em relação ao problema da possibilidade de multiplicidade no Em-si, a questão mais delicada para Sartre é a do movimento. Aqui não se trata mais de um ser que era e deixou de ser ou que não era e agora é. É o mesmo “isto” que se encontra no começo e no fim do movimento. Ele não deixou de ser, mas algo vem dele no movimento. “(...) [o movimento] tem, portanto, o valor exato de um fato, participa inteiramente da contingência do ser e deve ser aceito como um dado”.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Idem; p. 271. (EN, 256)

<sup>29</sup> Idem; p. 272. (EN, 257)

<sup>30</sup> Idem; p. 274. (EN, 259)

<sup>31</sup> Idem; p. 273. (EN, 258)

<sup>32</sup> Idem; p. 275. (EN, 260)

Mas Sartre afirma que uma descrição do movimento é possível. Segundo Sartre, se pretendemos distinguir o movimento do repouso devemos evitar tentar esclarecê-lo através do espaço percorrido nesse movimento, pois o espaço percorrido só relaciona o “isto” anterior e o “isto” posterior ao movimento, ou seja, dois “istos” em repouso. O que deve ser investigado é o ser do “isto” em movimento. “Que significa passar? É ao mesmo tempo estar em um lugar e não estar nele”.<sup>33</sup> Assim, o objeto que passa não é afirmado como existido em-si no lugar onde ele passa. Mas, se ele não existe aí como em-si não é porque está em outro lugar: devemos evitar descrever o “isto” em movimento como ocupando sucessivas posições. No entanto, ele não deixa de ser enquanto passa por esse local. “Significa que, estando o lugar fundamentado pelo ser, o ser já não é suficiente para fundamentar seu lugar”.<sup>34</sup> Desse modo, o objeto que passa se mostra exterior às relações espaciais que o Para-si tenta efetuar entre ele e os demais seres, ou seja, ele se mostra exterior às relações que pretendem afirmar seu ser em um local, que pretendem afirmá-lo como Em-si localizado. O ser em movimento se mostra exterior ao ser que ele seria caso o movimento fosse uma sucessão de imobilidades: “(...) o movimento é o ser de um ser que é exterior a si mesmo”.<sup>35</sup> Mas, se no movimento não há mudança do “isto” (caso contrário não teríamos o mesmo ser antes e depois do movimento), o que caracteriza o “isto” em movimento é não conseguir ser identificado com nenhum dos pontos de sua trajetória (fazer-se Em-si em um desses pontos) e paralelamente não deixar de ser: há uma “vascilação” do ser do “isto” em movimento. Assim, parece haver em relação ao “isto” em movimento uma espécie de sequência de abolições e aparições que constituem uma permanência. Na medida em que esse “isto” em movimento mostra-se exterior às relações que o afirmariam em um determinado lugar, há uma abolição do “isto” que ele seria nesse lugar. Mas há uma abolição desse “isto” localizado sem que o “isto” em seu ser seja abolido. O movimento é esse estar suspenso entre a abolição e a permanência: “(...) é o menor-ser de um ser que não consegue se abolir nem ser completamente; é o surgimento, no âmago mesmo do Em-si, da exterioridade de indiferença”.<sup>36</sup>

Aqui, a projeção da temporalidade do Para-si não tem apenas a característica de fragmentar o Em-si em instantes, mas reúne em uma totalidade este Em-si que se equilibra entre sua permanência como ser e sua abolição enquanto posição. Assim, a descrição de Sartre parece conferir à projeção da temporalidade do Para-si no mundo uma dupla

---

<sup>33</sup> Idem; p.277. (EN, 262)

<sup>34</sup> Idem; p.278. (EN, 263)

<sup>35</sup> Idem; p.278. (EN, 263)

<sup>36</sup> Idem; p.280. (EN, 264)

característica: ela projeta uma multiplicidade no Em-si, e portanto se revela através de uma dispersão, mas também registra uma oscilação no Em-si.

Vemos assim, na descrição do tempo objetivo, um indício de multiplicidade no Em-si. Essa diversidade (como no caso do movimento) só é afirmada pela presença do Para-si que a descobre no Em-si. “Com efeito, não sendo a exterioridade-a-si de forma alguma ek-stática, a relação do móvel consigo mesmo é pura relação de indiferença e só pode ser descoberta por uma testemunha”.<sup>37</sup> Temos assim, um esboço de diversidade no Em-si. Mas se Sartre recusa-se a afirmar explicitamente essa diversidade: “(...) não é verdade, como pretende Meyerson, que haja um escândalo do diverso e que a responsabilidade desse escândalo caiba ao real.”<sup>38</sup> Devemos ver até que ponto é possível detectar essa diversidade no Em-si.

#### 2. 4. 3. O TEMPO E O EM-SI

No intento de estabelecer o grau de participação do Em-si no fenômeno do tempo do mundo, analisaremos uma tese de Seel em *La dialectique de Sartre*, que se refere ao problema que acabamos de abordar, ou seja, a origem da multiplicidade que é revelada no tempo do mundo.

Mostramos que o fenômeno do movimento e outros (como as abolições e aparições) revelam que algo vem do ser no surgimento da multiplicidade que vemos no tempo do mundo. Mas isso quer dizer que o Em-si que aparece ao Para-si no fenômeno do tempo já é ele mesmo plural ou sua pluralidade deve-se exclusivamente à fragmentação efetuada através da temporalização do Para-si? Sobre isso, Seel afirma: “(...) há duas concepções possíveis do Em-si intemporal e idêntico a si, a saber, aquela do Em-si compacto e aquela do Em-si plural”.<sup>39</sup>

Para Seel, a tese do Em-si compacto é aquela que Sartre adotaria explicitamente. Inicialmente, essa tese sugeriria que o Em-si não seria ele mesmo plural e a multiplicidade que vemos no tempo do mundo resultaria apenas da “projeção” da temporalidade do Para-si no Em-si. Esse Em-si seria um “bloco único”: o Para-si é que fragmentaria esse Em-si através de seu transcender temporal e estabeleceria a relação entre seus diversos aspectos, determinando, assim, diversos “momentos” no Em-si. Se há diversidade de “momentos” no

---

<sup>37</sup> Idem, p.279. (EN,264)

<sup>38</sup> Idem, p.193. (EN,182)

<sup>39</sup> *La dialectique de Sartre*, p. 207.

Em-si, ela só se deve ao Para-si. Mas o que seriam esses “momentos” do Em-si em um ser totalmente isento de desenvolvimento: um aglomerado de propriedades inertes? Sartre nega ao Em-si algo como um movimento ao ser que ele será, uma potência no Em-si. Mas nesse caso, torna-se inexplicável uma mudança de qualidade nas coisas com o passar do tempo. Ou essa mudança de qualidade seria apenas uma mudança aparente? Sartre, ele mesmo, recusa essa possibilidade. “(...) toda qualidade do ser é todo ser; é a presença de sua absoluta contigência, sua irredutibilidade de indiferença; a captação da qualidade nada acrescenta ao ser, a não ser o fato de que ‘há ser como isto’.”<sup>40</sup> Assim, como o Para-si pode determinar mudanças de propriedades no Em-si se o próprio Em-si é um bloco inerte? A fragmentação do Em-si em “istos” não explica como pode surgir de uma “imutabilidade temporal” uma sequência ordenada de transformações: o Para-si não poderia estabelecer arbitrariamente essa sequência de transformações no Em-si. Se Sartre recusa também estabelecer uma espécie de “desenvolvimento” no Em-si, para Seel, a mudança ainda subsiste como fato objetivo, mas é reduzida a um surgimento e uma desapareição da substância, totalmente infundada.<sup>41</sup> “O que preocupa Sartre, é unicamente tornar compreensível a aparição tal como ela é dada. O problema ontológico das estruturas do Em-si não se põe para ele”.<sup>42</sup> Mas Sartre afirma em diversos trechos de *O ser e o nada* que o Para-si não é responsável pelas modificações apresentadas pelo Em-si. A partir disso, Seel propõe: “Mas como, em determinando o Em-si, o Para-si não lhe acrescenta nada, deve-se admitir que todas essas determinações estavam, de qualquer modo, desde logo contidas na (escondida sobre) a indeterminação original do Em-si”.<sup>43</sup>

Frente a essas questões, Seel defende que em Sartre há a possibilidade de uma segunda tese sobre o Em-si: o Em-si como uma pluralidade compacta e idêntica. Para Seel, o Em-si pode ser plural e ainda manter sua positividade: ele pretende que o Em-si seja um “movimento contínuo”. Verifiquemos essa tese.

Para Seel, o Em-si deve ser fundamento da multiplicidade sem que haja uma fragmentação em seu ser mesmo. “(...) [o ser Em-si] não conhece nem desaparecimento completo, nem surgimento inteiramente novo, mas unicamente uma continuidade de passagens. Esta é a razão pela qual não há antes nem depois no Ser mesmo e, por consequência, nenhuma relação entre um antes e um depois, nem interna, nem externa”.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> SN. p.250. (EN,236)

<sup>41</sup> Seel, *op. cit.*, p. 209.

<sup>42</sup> Idem; p.205.

<sup>43</sup> Idem; p.202.

<sup>44</sup> Idem; p.212.

Desse modo, não haveria sucessão propriamente dita no Em-si, pois sucessão já implicaria a fragmentação do Em-si em instantes, ou seja, a participação da consciência estabelecendo determinações no Em-si. Para Seel, o Em-si continuaria sendo um bloco, mas um bloco que se desenvolve frente ao Para-si. Nesse movimento único do Em-si, cada “isto” atual manteria inteiramente seu caráter positivo. Desse modo, Seel acredita ter conciliado a tese do Em-si compacto com a tese da pluralidade do Em-si.

Seel pretende também distinguir no fenômeno do movimento o que vem do Em-si e o que vem do Para-si. O Em-si, totalmente indeterminado, seria em seu movimento único (*continuum* de passagens) a origem da ordem das transformações (abolições, aparições, etc.) que vemos no mundo, e o Para-si estabeleceria a relação entre o antes e o depois, introduzindo as determinações no mundo. Assim, a função do Para-si não seria estabelecer uma conexão entre uma multiplicidade desconexa (sua função não é “sintética”), mas determinar temporalmente esse movimento contínuo. É mantida a temporalidade do Para-si a função de fragmentar esse bloco indiferenciado que se movimenta continuamente, estabelecendo relações ek-státicas entre suas partes.

Seel procura, com essa explicação do Em-si como movimento contínuo, resolver o problema da causalidade. Sartre descarta a hipótese de que a causalidade seja um nexo permanente de exterioridade entre os fenômenos.<sup>45</sup> Mas, para Seel, não há um encadeamento de momentos diversos do Em-si, mas um único movimento de um único Em-si. Assim, o Em-si atual é totalmente real e positivo, e no entanto há nele uma “tendência a”: cada momento é idêntico a si enquanto tende a outro estado.<sup>46</sup> Desse modo, tenta-se uma solução para o problema da identidade, sem, no entanto, fazer do Em-si um bloco imutável: o objeto conteria em si a pluralidade e não deixaria de ser um todo unitário e idêntico.

Mas o argumento mais controverso de Seel, em favor de sua tese, é o de que a temporalidade ek-stática do Para-si necessita de uma contrapartida por parte do Em-si. Para Seel, uma temporalidade que não encontrasse uma disposição e, assim, uma resistência por parte de um Em-si plural e móvel, não teria sentido. Ele cita em seu favor a seguinte passagem de *O ser e o nada*: “E, com efeito, é certo que o tempo me separa, por exemplo, da realização de meus desejos. Se estou obrigado a esperar sua realização, é porque esta se acha situada depois de outros acontecimentos. Sem a sucessão dos ‘depois’,

---

<sup>45</sup> SN, p.273. (EN,259)

<sup>46</sup> Seel, *op.cit.* p.211.

eu seria imediatamente o que quero ser, não haveria separação entre a ação e o sonho”.<sup>47</sup> Assim, segundo Seel, a temporalidade do Para-si não seria totalmente alheia às particularidades do Em-si. “(...) o Para-si se revela, nas estruturas que lhe são próprias, como dependente de certas estruturas do Em-si”.<sup>48</sup> Seel pretende, desse modo, conciliar na temporalidade o caráter factual e o caráter ek-stático do Para-si, estabelecendo entre eles uma dependência mútua.

A tese de Seel tem o mérito de aproximar o tempo do mundo à temporalidade psíquica, que segundo Sartre assemelha-se à duração contínua bergsoniana. A objetivação da temporalidade que vemos na temporalidade psíquica não fazia desta um contínuo de transformações que a consciência se limitava a reconhecer? Mas tal como na temporalidade psíquica, no tempo do mundo (segundo a tese exposta acima) haveria o desenvolvimento de um ser frente a essa consciência. Se na temporalidade psíquica esse ser era a própria consciência, objetivada, no tempo do mundo esse ser é o Em-si. No entanto, no psíquico, a constituição da unidade desse ser era garantida pela própria consciência em seu estado pré-reflexivo, para depois ser retomada como unidade acabada pela reflexão. No tempo do mundo, a identidade do Em-si é que garante a unidade do ser que é captado temporalmente.

Do mesmo modo que o contínuo temporal em Bergson se caracterizava pela identidade de um mesmo fluir, no tempo do mundo as aparições têm sua identidade garantida pelo Em-si (onde é projetada a temporalidade). Na temporalidade psíquica a objetivação ocasionada pela reflexão estabelece a identidade onde só havia a unidade da consciência. Essa identidade entre os momentos do tempo é expressa tanto na temporalidade psíquica quanto no tempo do mundo através do ideal de causalidade.

Mas até que ponto essa tese pode ser sustentada dentro dos limites da ontologia sartriana? Vimos que, a partir de alguns pontos de *O ser e o nada*, Seel faz algumas deduções e avança na descrição sartriana sobre o tempo do mundo. Se, observa Seel, o Para-si nada acrescenta ao Em-si, este último será a origem das mudanças no mundo. Mas qual a pertinência dessas deduções? Pela natureza de sua ontologia (uma ontologia fenomenológica), Sartre é impedido de fazer tais desenvolvimentos na descrição do ser Em-si. Toda análise que pretende estabelecer determinações no Em-si para além do fenômeno ultrapassará os domínios da ontologia fenomenológica. Para Sartre, qualquer determinação para além desses domínios passa a ser então apenas provável: deixa de ser

---

<sup>47</sup> SN, p. 185. (EN, 175)

<sup>48</sup> *La dialectique de Sartre*, p. 214.



fenomenologia para ser metafísica.<sup>49</sup> Assim, se Sartre não assume explicitamente uma posição tal como a de Seel é porque o método utilizado por ele não permite deduzir qualificações no ser Em-si para além dos fenômenos desse ser.<sup>50</sup> Esses problemas quanto ao tempo do mundo resultam de uma dificuldade particular: quando a descrição passa a enfocar não a consciência<sup>51</sup> mas o Em-si (como no tempo objetivo), ela corre o risco de passar da ontologia fenomenológica para a metafísica, ou passar do terreno do certo para o terreno do provável.<sup>52</sup>

Sartre oscila entre a filiação a uma corrente que pretende se libertar de toda referência ao objetivo na constituição da temporalidade e uma corrente que mantém um tempo objetivo como pressuposto para essa temporalidade. Se ele não descarta uma contrapartida por parte do Em-si no fenômeno do tempo do mundo, no entanto, ele não pode determinar exatamente que contrapartida é essa. Porém, fica claro que, independentemente do que seja a contribuição do Em-si na constituição do tempo do mundo, ela não pode ser confundida com o que chamamos temporalidade. Só pode haver temporalidade a partir de um ser que se relaciona com seu antes e seu depois, ou seja, a partir de uma existência fora de si, que de modo algum é compatível com a identidade do Em-si.

---

<sup>49</sup> Esses limites da descrição sartriana são reforçados pela noção de contingência do ser.

<sup>50</sup> Qualquer determinação no ser já é uma determinação observada por um sujeito, ou seja, já surge como um fenômeno, o que implica negação e conseqüentemente fragmentação do Em-si pela consciência.

<sup>51</sup> Consciência que pode ser objeto de uma descrição eidética por parte da reflexão.

<sup>52</sup> Sartre só avança no terreno do provável nas últimas páginas de *O ser e o nada*, quando esboça uma metafísica.

## 2. 5. LIBERDADE E TEMPORALIDADE

### 2. 5. 1. LIBERDADE E TEMPORALIDADE

A desestabilidade no ser da consciência a obriga a temporalizar-se. O fato de que a consciência não é mas se faz ser, ou seja, que não é idêntica ao seu ser mas rumo a esse ser, faz com que a consciência nunca encontre repouso no instante. Vimos que o valor é o ser para o qual a consciência se dirige; no entanto, o valor não existe como um dado em-si que ela deve ser, mas é fundamentado pela própria consciência. Assim, revela-se, em Sartre, uma vinculação entre a espontaneidade que o Para-si é com sua temporalidade. Mas devemos definir exatamente essa relação: o Para-si é temporal porque espontâneo ou é espontâneo porque é temporal? Merleau-Ponty adota a segunda hipótese, e a adota em grande parte contra Sartre. Em a *Fenomenologia da Percepção* ele afirma: “(...) não se pode tratar de deduzir o tempo da espontaneidade. Nós não somos temporais porque somos espontâneos e porque, enquanto consciências, nos afastamos de nós mesmos, mas ao contrário o tempo é o fundamento e a medida de nossa espontaneidade, a potência de ir além e de ‘nihilizar’ que nos habita, que nós mesmos somos, ela mesma nos é dada com a temporalidade e com a vida.”<sup>1</sup> Sem dúvida, Sartre admite que a liberdade de um ato só tem sentido na medida em que ele se dirige a um valor que permanece no horizonte do Para-si, e que o Para-si buscará coincidir no futuro. Assim, essa liberdade não é possível por uma suposta identidade do Para-si (um *ego* autônomo) mas pela sua ipseidade. No entanto, essa liberdade “empírica” é fundada em uma liberdade mais original. Essa liberdade mais original é a possibilidade da consciência negar o ser. Se é verdade, como vimos na descrição do devir temporal, que a consciência não pode negar o ser sem que com isso se faça temporal (e lembremos, não é por um segundo movimento que ela se faz temporal, mas pela própria necessidade dessa negação ser ela mesma negada e ultrapassada para se efetivar), é verdade também que a característica fundamental do Para-si é fazer-se outro em relação ao Em-si. Esse fazer-se outro implicará também que a consciência não exista num instante, fechada em si, mas que ela, através de sua totalização, escape ao Em-si. Assim, se não há um estágio inicial da consciência em que ela é apenas espontaneidade (negação de ser), no entanto, é por essa ruptura primeira que a temporalidade é possível. Então, ao contrário de Merleau-Ponty, onde a possibilidade da consciência se “nihilizar” é dada pela temporalidade, em Sartre, a temporalidade é possível porque a consciência se faz

nada de ser.<sup>2</sup> A liberdade primeira é a “liberdade cartesiana” descrita por Sartre: a possibilidade do “não”. A possibilidade do “não”, que é a possibilidade de negar o ser que aparece, e negar essa negação, rompendo com a identidade da consciência e lançando-a rumo a si mesma, surge como a liberdade primeira. Já a liberdade criadora, que resulta das decisões do Para-si em direção ao valor, é possível porque o Para-si, escapando a todo ser e mesmo desse valor, é responsável pela afirmação de qualquer ser. Assim, temos uma liberdade original (a possibilidade do não) que funda a temporalidade e uma liberdade criadora que resulta do movimento do Para-si rumo ao seu futuro. A primeira é pré-temporal, no sentido em que funda a temporalidade. A segunda tem sua espontaneidade possibilitada pelo transcender temporal do Para-si. Mas isso quer dizer que a subjetividade última é anterior ao tempo? Não. Bem como não há temporalidade antes dessa negação, também não há subjetividade. A temporalidade não é o sair de si de um ser que é originalmente em-si. Não há sujeito em-si que se temporaliza dispersando seu ser. Seu ser, pela própria negação que o constitui, já lhe escapa. Pela negação da identidade com seu ser é que o sujeito se constitui e faz-se temporal. Não há em nenhum momento um sujeito idêntico a si: não há sujeito anterior à negação que o faz presença a si e o temporaliza. O mesmo ato que constitui o sujeito funda a temporalidade.

Pelo menos, dir-se-á, esse ato temporalizante é um ato presente. Sim, se entendermos o presente como a presença do sujeito ao ser e não como uma instância inicial fechada em si. Sem dúvida, pela presença ao ser, o Presente, em Sartre, detém um privilégio entre as dimensões temporais. É a partir da descrição do Presente como ausência de ser (na presença ao ser) que as outras dimensões temporais podem ser esclarecidas. É principalmente nesse ponto que a noção sartriana de temporalidade distingue-se da noção heideggeriana, noção que influenciou nitidamente Sartre. Por isso, Sartre alerta: “(...) apesar de tudo, convém colocar acento no ek-stase presente – e não, como Heidegger, no ek-stase futuro”.<sup>3</sup> Em Heidegger, o Futuro tem uma primazia entre as dimensões temporais. O *Dasein* está adiante de si pela compreensão de sua possibilidade mais própria, a morte, e esse ser-para-morte configura originalmente o Futuro. E é somente quando o *Dasein* se depara com sua possibilidade mais extrema, a “possibilidade da impossibilidade

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, M. *op. cit.* p.573.

<sup>2</sup> Essa distinção resulta de que em Merleau-Ponty é pelo tempo que se pensa o ser (*Fenomenologia da Percepção*, p.577) e em Sartre, a relação primeira da consciência com o Em-si é de negação: o ser mesmo, na sua contingência, se apresenta sempre alheio ao tempo.

<sup>3</sup> SN. p.199. (EN,188)

de toda existência”<sup>4</sup> é que ele escapa da impropriedade. Já o Presente se caracteriza, em Heidegger, pela “preocupação”: é o que deve ser superado na medida em que o *Dasein* “cuida” de seu ser. É pela resolução do *Dasein*, pelo Futuro, que o ser do Presente é ultrapassado e revelado ao *Dasein*. Assim, o *Dasein* escapa do Presente e da impropriedade, pela compreensão de suas possibilidades, que em última análise se submete a sua possibilidade mais própria, a morte. Desse modo, em Heidegger não há um ato que funda a temporalidade do *Dasein*. Tanto é assim que é o Futuro que transforma o Presente em Passado. O movimento de temporalização parte do por-vir e não do Presente.

Mas para Sartre só pode existir um futuro porque a consciência se faz ausência de ser no Presente. Só pode existir uma ausência de ser e, por conseguinte, um transcender rumo a si mesmo, porque a consciência nega ser si mesma no Presente. O surgimento no horizonte da consciência desse ser para o qual ela rumo depende diretamente da forma com que a consciência se faz presente ao ser. Então, o não-ser da consciência surge na sua presença ao ser e não em um movimento posterior rumo às possibilidades. A própria modificação de um presente em passado é fruto da negação da identidade da consciência com essa intenção presente que ela é, e não por um clamor do Futuro. Se o Futuro é o horizonte necessário para que o Para-si seja constantemente busca de seu ser, no entanto, é sempre a decisão Presente que confere o ser desse futuro que o Para-si tem-de-ser. Se o Para-si se lança rumo às suas possibilidades, essas possibilidades resultam de uma decisão no Presente que o faz rumar em direção a essa ou àquela totalidade. Se o Para-si está impregnado pelo Futuro, é porque ele se faz falta “deste” futuro.

Se, em Heidegger, o projeto é uma chance privilegiada do sujeito, cotidianamente, a realidade humana não projeta suas possibilidades próprias, provenientes de seu próprio Si, mas somente as possibilidades que lhe são oferecidas cotidianamente; em Sartre, porque a consciência deve nadificar constantemente seu próprio ser, e assim reafirmar sua transcendência rumo a determinado valor, todas as suas decisões, mesmo cotidianas, refletem esse transcender. **Em Sartre, o Presente não é principalmente a dimensão da solicitude, mas da decisão.** Devido a essa primazia do Presente, ou seja, sua identificação com a negação que a consciência é, o sujeito sartriano está sempre na propriedade. Como observa Haar: “(...) Sartre nega o caráter substancial do presente, mas ele reconhece seu caráter de absoluto, de incondicionado.”<sup>5</sup> Mas esse caráter de decisão do Presente fará com que a consciência tenha de reconstruir incessantemente a miragem do Em-si-Para-si que

<sup>4</sup> Heidegger, M. *op. cit.* parágrafo 53.

<sup>5</sup> Haar, Michel. *La philosophie française entre la phénoménologie et métaphysique*. Paris: PUF, 1999. p.61.

ela deve ser. Desse modo, o ser para o qual a consciência rumo não é algo que está no futuro esperando a consciência, mas tem origem no próprio presente.

O movimento da consciência rumo a si mesmo não é um movimento rumo a não-existência. Em Sartre, a morte não é a possibilidade mais original do Para-si, pois o Para-si não se dirige para o fim de sua existência, mas em direção a um ser mais pleno. O movimento do Para-si não é em direção a uma limitação, mas a uma plenitude de existência. Então, o movimento rumo a si mesmo não tem no seu horizonte a abolição da existência, mas a abolição da própria temporalidade: no momento em que a consciência recuperasse seu ser sob a forma da identidade, sem que com isso abolisse sua existência, o próprio impulso que origina a temporalidade, ou seja, ausência de ser, se extinguiria. Desse modo, apesar de a consciência ser finita, para Sartre, ao contrário de Heidegger, o tempo é infinito: esse ser mais completo para qual a consciência se dirige é, por princípio, inalcançável. Pelo próprio modo de ser da consciência, a coincidência da consciência com o ser que ela deve ser é barrada e o tempo torna-se ilimitado. Liberdade absoluta e temporalidade infinita: essas são as consequências do modo pelo qual a consciência se constitui a si mesma.

## CONCLUSÃO

Vimos que a temporalidade resulta do ato negador pelo qual o sujeito se faz ser. Mas também apontamos que, para Sartre, o movimento pelo qual a consciência nega a identidade com o Em-si e se constitui como ser que deve transcender-se a si é totalmente livre, pois a cada momento essa consciência deve reafirmar a sua decisão que a faz transcender rumo a determinado “si”. Essa auto-constituição implica em uma permanente reafirmação do “si-mesmo” para o qual ela se dirige. Assim, o ser desse “si-mesmo” não subsiste à parte dessa decisão do Para-si. Por isso, a consciência não pode seguir no movimento rumo a si repousada sobre uma decisão primeira, que uma vez realizada liberaria a consciência da constante necessidade de fundamentar esse ser que ela deve ser. Porque, a partir de seu nada de ser, a consciência deve sempre se fazer ser, não podendo, assim, repousar sobre nenhuma dimensão de ser, a auto-constituição da consciência é uma criação *ex-nihilo*. Mas se a temporalidade resulta desse mesmo movimento do Para-si, a criação de si por si, ela será fruto da criação *ex-nihilo* da consciência. Mas, com isso, Sartre não retoma a idéia da criação continuada, como faz Descartes, para explicar o tempo? Vejamos.

Se em Descartes o ente criado é instantâneo, Sartre afirmará a atemporalidade do Em-si. Assim, tanto em um como em outro, o tempo não surge do ser (apesar de nos dois casos ser apreendido no ser). Mas se em Descartes o tempo resultava de uma criação continuada do mundo por parte de Deus, em Sartre a temporalidade resulta da criação continuada de si pela consciência. Mas isso não derruba a nossa argumentação de que o *cogito* pré-reflexivo não constitui uma esfera instantânea? A criação continuada descrita por Descartes efetivava instantes: a “criação continuada” de Sartre não é efetuada por um sujeito “último” e instantâneo que se encontra fora do movimento de negação da consciência ou um ente que se perpetua na existência constituindo novos instantes. Porque a consciência se constitui na medida em que escapa ao ser, a criação de si pela consciência nunca chega a afirmar um ser positivo. No mesmo ato em que a consciência se afirma existindo, ela afirma uma existência que já é transcendência. Assim, a criação continuada em Sartre, ao contrário do que acontecia em Descartes, não constitui instantes. E ela é continuada justamente por isso: o “não” da consciência volta-se contra si mesma, impedindo-a de consolidar seu ser em qualquer dimensão de tempo. A auto-constituição da consciência nunca a faz adquirir um ser acabado.

Mas qual a posição do *cogito* reflexivo em relação à temporalidade? O *cogito* cartesiano intui uma existência. Mas essa existência revelada pelo “Penso” cartesiano é instantânea. A instantaneidade do ser revelado no *cogito* é paralela a uma apreensão que substancializa esse ser. Segundo Sartre, em Descartes o substancialismo tem origem na passividade, no repouso em si mesmo, que caracteriza o “ser-conhecido” por ocasião de sua objetivação. No *cogito* cartesiano, há um sujeito pensante que se conhece como sujeito pensante, um sujeito que é para si mesmo objeto. Se partirmos do plano do conhecimento, ou seja, do *cogito* cartesiano, o ser revelado será sempre transposto (hipostasiado) no Em-si. Uma existência que seja em primeiro lugar conhecimento (cognitiva) não poderia se captar como temporal. Se quisermos abandonar o substancialismo e assim o instantaneísmo, devemos abandonar a primazia do conhecimento na descrição da consciência. Porque não há, em Sartre, um *ego* subsistente por detrás dos fenômenos da consciência, que a apreensão original de si pela consciência não pode ser cognitiva. Em Sartre, a intuição primeira da existência não é dada por um ato reflexivo, mas por uma consciência pré-reflexiva, que, como vimos, já existe dispersa temporalmente e consciente não-teticamente de si. Então, o ser revelado no *cogito* sartriano é um ser que já se mostra temporal. Isso é possível porque o *cogito* de Sartre não é restrito ao plano do conhecimento. O recuo posicional da reflexão não retira o *cogito* sartriano do tempo porque esse *cogito* já é de antemão consciência não-tética de si (e não conhecimento de si). Mas, justamente porque a evidência primeira de Sartre tem origem em uma consciência pré-reflexiva e não em uma consciência objetivadora (reflexiva) é que ela não pode ser confinada no instante. A existência dessa consciência pré-reflexiva se mostra temporal porque o *cogito* tem a evidência dessa existência para além das posições instantâneas efetuadas pela reflexão (conhecimento).

Temos portanto, em Sartre, a apoditicidade do *cogito*, mas um *cogito* cuja existência transcende os limites instantâneos dessa reflexão. Assim, Sartre pretende manter a evidência apodítica do *cogito* como fundamento de sua filosofia sem que com isso recaia na afirmação do instante. Porque o sujeito sartriano não se resume ao “Eu Penso” é que ele está sempre além do instante. Assim, se a posição da existência pela reflexão é instantânea, essa existência mesma é temporal, e o *cogito*, por ser consciente não-teticamente de si, surge para si mesmo como sendo essa existência temporal.

## BIBLIOGRAFIA

- SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. - Paris: Gallimard, 1943. (Em português: *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. de Paulo Perdigo. – Petrópolis: Vozes, 1997).
- \_\_\_\_\_. *La transcendance de l'Ego*. – Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.
- \_\_\_\_\_. *A imaginação*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Forte. – São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- \_\_\_\_\_. *O imaginário*. Trad. de Duda Machado. – São Paulo: Ática, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Consciência de Si e Conhecimento de Si*. (Boletim da Sociedade Francesa de Filosofia. Sessão de 2 de junho de 1947) Edições Colibri, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* in *Situations I*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. *La liberté cartésienne* in *Situations I*. Paris: Gallimard, 1978.
- \_\_\_\_\_. *L'universel singulier* in *Situations IX*. Paris: Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Explication de "L'Étranger"* in *Situations I*, Paris: Gallimard, 1978.
- \_\_\_\_\_. *"Sartoris" par W. Faulkner* in *Situations I*, Paris: Gallimard, 1978.
- \_\_\_\_\_. *A propos de "Le Bruit et la Fureur" La temporalité chez Faulkner*, in *Situations I*, Paris: Gallimard, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Diário de uma guerra estranha*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BACHELARD, Gaston. *A dialética da duração*. São Paulo: Ática, 1994.
- BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1948.
- \_\_\_\_\_. *Matéria e Memória; Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Introduction a la métaphysique* in *La Pensée et le Mouvant*. Paris. PUF, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance* in *L'Énergie Spirituelle*. Paris: PUF, 1949.
- BORNHEIM, Gerd A. *Sartre – Metafísica e Existencialismo*. – São Paulo: Perspectiva, 1971.
- BRÉHIER, Émile. *La création continuée chez Descartes* in *Études de Philosophie Moderne*. Paris: PUF, 1965.
- CAMUS, A. *L'Étranger*. Paris: Gallimard, 1957.
- CORAZÓN, Rafael. *Presupuesto de la noción de creación continuada. Existencia y tiempo en Descartes* in *Themata. Revista de Filosofía*. Sevilla, 1996, nº 16.
- DASTUR, F. *Heidegger et la question du temps*. Paris: PUF, 1999.
- DELEUZE, G. *Différence et Répétition*, Paris: PUF, 1971.



- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. – São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Meditações*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. – São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Objções e Respostas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- FAULKNER, W. *O som e a fúria*. Círculo do Livro: São Paulo, s/d.
- HAAR, Michel. *La philosophie française entre la phénoménologie et métaphysique*. Paris: PUF, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Márcia de Sá Cavalcante. – Petrópolis: Vozes, 1989.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976.
- \_\_\_\_\_. *La philosophie comme science rigoureuse*. Traduction par Quentin Lauer -Paris: P.U.F
- \_\_\_\_\_. *Lições para Uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. Trad. de Pedro M. S. Alves. – Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. por José Gaos. – México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- LÉVINAS, E. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. – Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.
- \_\_\_\_\_. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger suivi de nouveaux essais*. – Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.
- MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris P.U.F., 1989.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- MOUTINHO, Luiz Damon S. *Sartre – psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- MÜLLER, Marcos L. *A má-fé e a teoria de negação em Sartre* in *Manuscrito*, vol. V, nº2, abril/1982.
- PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. – Porto Alegre: L&PM, 1995.
- POUILLON, J. *O tempo no romance*. Cultrix: São Paulo, 1974.
- POULET, G. *O Espaço Proustiano*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Études sur le temps humain. vol. 1*. Éditions du Rocher.
- PROUST, Marcel. *A la recherche du temps perdu*. Paris: Gallimard, 1946.
- \_\_\_\_\_. *O caminho de Swann*. Trad. Mário Quintana. Porto Alegre/Rio de Janeiro: Globo, 9ª edição.

- \_\_\_\_\_. *A Fugitiva*. Trad. Carlos Drummond de Andrade. Porto Alegre/Rio de Janeiro: Globo, 6ª edição. 1983.
- \_\_\_\_\_. *O tempo redescoberto*. Trad. Lúcia M. Pereira. São Paulo: Globo, 1995.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*, vols. II e III Ed. Papyrus.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson, intuição e discurso filosófico*. Edições Loyola,
- \_\_\_\_\_. *A transcendência do ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre*. in *Síntese*, Belo Horizonte, v.27, nº88, 2000.
- SEEL, Gerhard. *La dialectique de Sartre*. Lausanne: L'Age d'Homme.
- SIMON, Juliette. *Jean-Paul Sartre – Un demi-siècle de liberté*. Paris, Bruxelles: De Boeck & Larcier, 1998.